



المناهضة اليهودية للصهيونية

الدكتور ياكوف م. رابكن

هذا الكتاب

وصف البروفيسور نعوم تشومسكي، المفكر الأمريكي البارز، كتاب رابكن هذا بأنه «مثير للاهتمام للغاية وذو قيمة عالية».

لا تزال كتابات رابكن عن التاريخ اليهودي والصهيونية تثير جدالاً واسعاً في الدوائر اليهودية الكندية والغربية عموماً، وكذلك في إسرائيل، بسبب معارضته المبنية على أبحاثه التاريخية واللاهوتية للحركة الصهيونية والفكر الصهيوني وسياسات دولة إسرائيل. وهو يعتنق وجهة نظر عبّر عنها في هذا الكتاب تقول: «إن الصهيونية ودولة إسرائيل مشروعان يشكّلان تمزقاً في التاريخ اليهودي.. لأن الصهيونية حركة سياسية ترمي إلى تحويل الهوية اليهودية العابرة للقوميات إلى هوية سياسية قومية (أمة)»..

الدكتور ياكوف رابكن

ولد في سان بطرسبورغ (روسيا) في عام ١٩٤٥. غادر روسيا في أوائل عقد السبعينيات من القرن الماضي. يعيش في مونتريال (كندا) منذ عام ١٩٧٣ حيث يشغل منصب أستاذ التاريخ في جامعة مونتريال.

تتناول أبحاثه:

- **العلوم والحضارات والعلاقات الدولية.**
- **العلوم والتكنولوجيا في التاريخ الروسي.**
- **اليهود في العلوم الحديثة.**

مركز دراسات الوحدة العربية

بناية «سادات تاور»، شارع ليون، ص. ب: ٦٠٠١ - ١١٣
الحمراء - بيروت ٢٠٩٠ ١١٠٣ - لبنان

تلفون: ٨٦٩١٦٤ - ٨٠١٥٨٢ - ٨٠١٥٨٧

برقياً: «مرعربي» - بيروت

فاكس: ٨٦٥٥٤٨ (٩٦١١)

e-mail: info@caus.org.lb

Web site: http://www.caus.org.lb

الثمن: ١٢ دولاراً
أو ما يعادلها

ISBN 9953-82-051-1



المناهضة اليهودية للصهيونية



مركز دراسات الوحدة العربية

المناهضة اليهودية للصهيونية

الدكتور ياكوف م. رابكن

ترجمة: د. دعد قنّاب عائدة

الفهرسة أثناء النشر ـ إعداد مركز دراسات الوحدة العربية
رابكن، ياكوف م.
المناهضة اليهودية للصهيونية/ ياكوف م. رابكن؛ ترجمة دعد قنّاب عائدة.
٣٥٢ ص.
بيليوغرافية: ص ٣٢٧ ـ ٣٤٠.
يشتمل على فهرس.
ISBN 9953-82-051-1
١. الصهيونية. ٢. اليهودية. أ. العنوان. ب. عائدة، دعد قنّاب (مترجم).
320.54095694

«الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبّر بالضرورة
عن اتجاهات يتبناها مركز دراسات الوحدة العربية»

عنوان الكتاب بالفرنسية
Au nom de la Torah: Une histoire de l'opposition juive au sionisme
([Sainte-Foy, Québec], Presses de l'université laval, 2004)
par
Yakov M. Rabkin

مركز دراسات الوحدة العربية

بناية «سادات تاور» شارع ليون ص.ب: ٦٠٠١ ـ ١١٣
الحمراء ـ بيروت ٢٠٩٠ ١١٠٣ ـ لبنان
تلفون: ٨٦٩١٦٤ ـ ٨٠١٥٨٢ ـ ٨٠١٥٨٧
برقياً: «مرعربي» ـ بيروت
فاكس: ٨٦٥٥٤٨ (٩٦١١)

e-mail: info@caus.org.lb
Web Site: http://www.caus.org.lb

الطبعة الأولى
بيروت، آذار/ مارس ٢٠٠٦

المحتويـــــــــات

مقدمـــة الطبعـــة العربيـــة(*)

عاش اليهود في بلاد العرب لقرون. وبالمقارنة بتاريخهم الأليم في أوروبا كانت علاقاتهم بجيرانهم وديّة على الأرجح. وجاء ظهور الصهيونية ـ وفي ما بعد دولة اسرائيل ـ فكسر هذا التقليد، وجعل اليهود كافة مشتبهاً في تواطؤهم مع الصهاينة. وأدى هذا بصورة تدريجية إلى الخلط بين اليهودية والصهيونية في عقول أناس كثيرين. وفي أيامنا هذه يصرّ معظم الصهيونيين على أن الصهيونية واليهودية واحد، وتعنيان الشيء نفسه. ومع ذلك، فإن الخلط بين اليهود والصهيونيين خطأ كخطأ الخلط بين المسلمين والعرب وبين الإرهابيين.

قليلون في العالم العربي يتذكرون أن معظم اليهود عارضوا الصهيونية حينما ظهرت. وأقل حتى من ذلك عرفوا أن هذه المعارضة امتدت جذورها في التيار الرئيسي لليهودية، في التوراة المدوّنة والشفوية، وأنها تشكل، بحسب قول باحث إسرائيلي: «تهديداً أشد خطورة على إسرائيل كدولة وكمجتمع مما يفرضه الفلسطينيون». ويكشف أكاديمي إسرائيلي آخر خوف الإسرائيلي العادي من أن يقع ضحية بين ضغط عدوين سريعي الانتشار ـ الفلسطينيون من ناحية، والحريديم أو اليهود التقليديون من الناحية الأخرى ـ وقد تناول هذا الكتاب طبيعة هذا التهديد من الداخل، وفي أصوله الدينية والثقافية.

منذ الأيام الأولى للصهيونية حذّر حاخامون فلسطينيون كثيرون من الخطر المادي الذي تفرضه. فقد كان اليهود الفلسطينيون يخشون من أن تخلق المطامع القومية للمستوطنين الجدد الذين جاء معظمهم من روسيا توتراتٍ مع العرب الذين كانوا قد تعايشوا دائماً في سلام مع جماعاتهم الدينية الورعة. لقد كان أمراً جوهرياً

(*) كتب المؤلف مقدمة الطبعة العربية باللغة الانكليزية، وترجمها المركز إلى العربية.

لهؤلاء الحاخامين أن يحموا أنفسهم من الصهيونيين الذين كانوا يصفونهم بـ «مدمري المدينة». وتكتب أرملة أمرام بلاو، الحاخام البارز المناهض للصهيونية قائلة: «إن معاملة الصهيونيين للعرب ضرب من الضلال بالنسبة إلى يهودي ورع ـ كزوجي ـ ولد في مدينة القدس القديمة في بداية القرن. وكما اعتاد زوجي أن يقول، لقد جرى تحويل العرب إلى نوع من عدو كلي للشعب اليهودي. وليس هناك ما يمكن أن يكون أكثر زيفاً من هذا. فلقد عاش اليهود والعرب جنباً إلى جنب إلى أن قرّر البريطانيون ـ والصهيونيون من بعدهم ـ أن من مصلحتهم أن يبذروا بذور الشقاق».

ورداً على تعبيرات التعاطف التي تلقاها من الحاخامين المناهضين للصهيونية أثناء الانتفاضة الثانية وصف ياسر عرفات هذه التعبيرات بأنها «أمثلة لا تقدر بثمن على العلاقة الطويلة والملتزمة بين اليهود والعرب التي ترجع إلى مئات السنين، والتي مكنت العالم من أن يرى التعارض الصارخ والقيم الخالدة والجميلة لليهودية، وتلك التي تتجسد في الصهيونية العدوانية». وقد اختتم بقوله: «إن من الحيوي أن نؤكد أنه لا صراع بين اليهود والعرب».

إن هذه لكلماتٌ لها مغزاها الخاص في الوقت الحاضر حينما تخلط وسائط إعلام عربية معينة بصورة روتينية بين الصهيونية واليهودية، وتعيد صياغة الصيغ الجاهزة (الكليشيهات) المعادية للسامية والمستوردة من أوروبا. وعلى هذه الوسائط أن تستورد هذه الصيغ لأن العداء للسامية العنصري غريب على الثقافتين العربية والإسلامية. وفي سياق المواجهة مع الصهيونيين أصبحت الترجمة العربية لوثيقة **بروتوكولات حكماء صهيون** ـ وهي وثيقة مزيفة أخرجت منذ قرن بناء على أمر من شرطة قيصر روسيا السرية ـ كتاباً واسع الانتشار «في الشارع العربي».

لقد آلم الظلم والعنف في إسرائيل/ فلسطين خلال الأعوام المائة السابقة يهوداً كثيرين، المقتنعين بأن اليهودية بلا عدالة وبلا ضمير هو من قبيل التناقض اللفظي. فهم يحترمون اليهودية، ويتألمون إزاء ما يرونه يحدث لها، ويتصرفون فعلياً (على سبيل المثال المنظمة الإسرائيلية التي تحمل اسم «حاخامون من أجل حقوق الانسان») على أنهم يرفضون أن يورثوا أبناءهم تركة تقبل العنف والمذابح التي ترتكب باسمهم، أو أسوأ من هذا باسم اليهودية.

الصهيونية ليست ديانة: إنما هي حركة سياسية ألهمتها النزعة القومية

الأوروبية للقرن التاسع عشر. وقد يكون عمرها قصيراً. وأملي أن يساعد هذا الكتاب في استعادة التفاهم الذي دام على مرّ العصور بين اليهود والمسلمين، وبين اليهود والعرب. إن لهذا الأمر أهميته بصفة خاصة لإسرائيل/ فلسطين، أياً كان التشكيل السياسي المستقبلي الذي ستتخذه. إن وراء اليهود والعرب قروناً من التعايش. وينبغي أن يساعد هذا الكتاب في إزالة العوائق أمام التعايش في القرون التالية.

ياكوف إم. رابكن

مونتريال، الأول من أيلول/ سبتمبر ٢٠٠٥

تــنــويــــه

تمّت الترجمة العربية لهذا الكتاب (عن الأصل الفرنسي)
بمساعدة مالية من جمعية تطوير المشروعات الثقافية في كيبك
**Société de développement des entreprises culturelles
du Québec (SODEC)**

مقدمــــة الطبعـــة الفرنسيـــة

في أوروبا، وفي القرن التاسع عشر، كان هناك كثيرون يمارسون العلمانية والدين في آن معاً. وكان هناك آخرون يمارسون العلمانية بدلاً من الدين. هكذا استطاعت القومية أن تتحوّل إلى دين علماني جاعلةً من الدولة شيئاً مخيفاً أدّى إلى أسوأ كوارث القرن العشرين.

إنّ الكتاب الحالي يثير الجدل حول القومية بالنسبة إلى وطني بالذات. وينكبّ المؤلف على إعادة طرح مناقشة الأسطورة القائلة بأن إسرائيل تحمي جميع اليهود، وعلى هذا فهي تشكّل وطنهم الطبيعي إجمالاً. والكتاب يُظهر بحق أن هذه الأسطورة معادية لليهودية، وأن الإسرائيليين في معظمهم يمزجون هذه الأسطورة بالصهيونية مُصرّين على أنهم لا يستطيعون نيل الاستقلال حقاً إلا يوم جمع أهل الشتات التام. في هذا النطاق، فإن السؤال الأساسي بالنسبة إلى يهود العالم هو التالي: هل تتطابق مصالح إسرائيل مع مصالح يهود الشتات، أو أنهم على العكس، يدخلون في نزاع في ما بينهم؟ والحال أنّه بالنسبة إلى الأيديولوجية الصهيونية الحالية، فالأمر يتعلق بمسألة محظورة. والأسوأ أنّ هذه الأيديولوجية تعتبر أنّ معاداة السامية شأن محتّم، وأنّ إسرائيل هي المكان الوحيد في العالم حيث يستطيع اليهود أن يجدوا أنفسهم في مأمن. هذا المفهوم هو مضاد للديمقراطية بشكل أساسي. فهو ينكر في البداية قيمة تحرر اليهود في العالم المعاصر أجمع. وهو يفيد أيضاً في تبرير التطلب الصهيوني في أن يرى جميع اليهود يدعمون إسرائيل، وغالباً على حساب المصالح القومية للبلاد التي يعيشون فيها. ولا يملك معظم قادة الشتات برنامجاً أفضل غير الدفاع عن إسرائيل مستندين إلى المبدأ المعيب التالي: «وطني، سواء كان على حق أو باطل». وتتصرف الحكومات الإسرائيلية إذاً كقادة جماعة لا تزال تجد نفسها في «غيتو»، ولهذا فهي تقضي بشكل سيئ على مصالح

غير اليهود في إسرائيل، كي تبقى إسرائيل دائماً في حالة حرب، لأنَّ الغيتو المجهَّز بجيش قوي هو خَطِر.

هذا الكتاب يُظهر لماذا يكون من المهم التخلّص من الأسطورة المذكورة. لأن هذه الأسطورة بالتحديد هي التي تمنع أشخاصاً عديدين، بمن فيهم يهود إسرائيل، من الاعتراف بصحة الموقف الذي تبنّاه الحاخامون المعادون للصهاينة، والقبول بأنّ هذا الموقف أمينٌ تماماً للتقليد اليهودي، والاعتراف بشرعية معاداة الصهيونية هو أساساً في صلب النقاش حول إسرائيل والصهيونية. وعلى اعتبار أن الصهاينة، سواء أكانوا يهوداً أم مسيحيين، ينكرون كل شرعية معادية للسامية، يبقى هذا النقاش مخنوقاً إلى أيامنا هذه.

إنَّ أهمية التآلف مع معاداة الصهيونية القائمة على التوراة ليست إلا بديهية كثيراً، وتجاهلها لا يعمل إلا على تقوية عبادة بقرة الصهيونية العصرية المقدّسة. وهذا يتضمن طروحات طبيعة إسرائيل الأصلية في الحياة اليهودية في كلّ مكان في العالم وحق الحكومة الإسرائيلية في الكلام باسم يهود الشتات. هذه العبادة توضّح أيضاً أن اليهود غير الإسرائيليين لا يستطيعون التعبير عن أيّ خلاف مع بعض مواقف إسرائيل مهما كان. ومؤخراً ماثل مؤتمر صهيوني كل معارضة للصهيونية بمعاداة للسامية، وهذا تصريح له نتائج خطيرة بالنسبة إلى يهود كثيرين في العالم أجمع، بما في ذلك إسرائيل. ولا شك في أن اعتبار أقل طرح لمواقف إسرائيل الرسمية للبحث ثانية أمراً غير شرعي هو بكلّ بساطة فضيحة، وليس النقد الذي يتضمنه هذا الكتاب إلا بداية لهذا الطرح للبحث ثانية.

ليس في إمكاننا إنكار تفكير واضح، على الصعيد العقلاني، وبخاصة أهمية القدرة على إقامة تمييزات بين المفاهيم. وربما أهميتها على الصعيد العملي هي أقل بداهة. إنّه هنا يصبح الكتاب الحالي مفيداً بشكل خاص. فهو بارتكازه على وثائق تاريخية مهمة لكنها غير معروفة كثيراً، يُظهر كلَّ الفرق الكامن بين هذه المفاهيم: الصهيونية واليهودية؛ إسرائيل بصفتها دولة، بصفتها وطناً، بصفتها إقليماً، بصفتها أرضاً مقدسة؛ اليهود (الإسرائيليون والآخرون)، الإسرائيليون (يهود وغير يهود)، الصهاينة (يهود ومسيحيون) والمعادون للصهاينة (مرة أخرى أيضاً يهود ومسيحيون). عندما نتكلم على الدولة اليهودية للإشارة إلى إسرائيل، مثلاً، فهذا يتيح الفرصة لحدوث التباس حقيقي وخطر، بين الإيمان والتابعية.

ليس من الضروري أن تكون دينياً لتحتج ضد لجوء اسرائيل إلى براهين دينية. لست دينياً ولا أتخلى عن الطريقة الحالية المتبعة بين المثقفين الإسرائيليين لإيجاد ما يُعيب الصهيونية وتاريخها. إذاً، بكوني وطنياً إسرائيلياً، وبكوني فيلسوفاً، أعتبر أنّه من الأساسي إدماج خطاب ماضينا وحاضرنا ومستقبلنا. وهذا جدل نحن في حاجة كبيرة إليه.

جوزف أغاس

عضو جمعية كندا الملكية،

جامعة تل أبيب وجامعة يورك، تورنتو

تمهيـــــد

«ولا تَنزع من فمي كلامَ الحق كلّ النزع لأني انتظرت أحكامك»[1].

حرائق في مدارس يهودية في فرنسا وبلجيكا، هجمات ضد معابد يهودية (Les Synagogues) في تركيا وتونس، ها هي الانتكاسات الأقرب عهداً لصراع إسرائيلي ـ فلسطيني يتفاقم منذ قرن. لكن لماذا مثل هذه الهجمات ضد أهداف في الشتات اليهودي؟ ما الذي جعل الأطفال الحَسيديين[*] في أنفرس (Anvers) أو في كانيي(Cagny) ضحايا هجوم إرهابي؟ هل هم مسؤولون عن أعمال الجنود الإسرائيليين في جنّين ورام الله؟

إن ارتباط اليهود مع دولة إسرائيل سهلٌ وطبيعي تقريباً. وينظر البعض إلى يهود الشتات كغرباء أو كمواطنين إسرائيليين إقامتهم طويلة في فرنسا أو في أمكنة أخرى من العالم. وهذا التأويل أثير خصوصاً عند المعادين للسامية الذين يعتبرون أن وجود مؤامرة يهودية عالمية هو أمر بديهي. وارتباط اليهود التلقائي بدولة إسرائيل ليس غريباً إطلاقاً عن الصهاينة الذين يقدمون أنفسهم منذ بدايات هذه الحركة السياسية قبل أكثر من قرن كطليعة الشعب اليهودي بكامله. وذهب البعض إلى إعلان أن كل تهديد لبقاء دولة إسرائيل هو تهديد لبقاء اليهود في أي مكان من العالم. وستكون بهذا ضامنة لليهودية وحاملة رايتها في آنٍ معاً. والحال أن الواقع يبدو أكثر تعقيداً.

هكذا رفع يهود حريديون، وهم الذين يرتدون سترات طويلة وقبعات سوداء، على هامش تظاهرة حاشدة جرت في قلب مونتريال ووسطها، لافتات مثيرة للجدل

---

(١) الكتاب المقدس، «سفر المزامير،» ١١٩ الآية ٤٣.

(*) الحسيديون، تاريخياً، هم ذوو البأس في إسرائيل وكل مَنْ تطوّع في سبيل الشريعة وهم التابعون لحركة التجديد اليهودي التي تأسست في روسيا في القرن الثامن عشر. انظر: الكتاب المقدس، «سفر المكابيين الأول،» الأصحاح ٢، الآية ٤٢ (المترجمة).

على الأقل: «أوقفوا مغامرة الصهيونية الدموية»، «انقلب الحلم اليهودي إلى كابوس»، «الصهيونية هي نقيض اليهودية». ونقرأ في منشورات وزعوها في أثناء التظاهرة: «ما هو أسوأ من الألم والاستغلال والموت وتدنيس التوراة هو الانحلال الداخلي الذي حقنته الصهيونية في نفس اليهودي. لقد أصابت الهوية اليهودية في الصميم. وأعطت [الصهيونية] تعريفاً علمانياً للهوية اليهودية كبديل من إيمان شعبنا الإجماعي في التوراة [المُتلقّى] من السماء. وقادت اليهود إلى رؤية الشتات كنتيجة ضعف عسكري. هكذا دمرت مفهوم شتات اليهود الديني كعقاب لانتهاكاتنا. وزرعت الفوضى بين اليهود في إسرائيل كما في أمريكا جاعلة منا غوليات (Goliath)(*) الطاغية. وجعلت من الفظاعة والفساد معياراً لأتباعها. لهذا السبب يكون اليوم الخامس من شهر أيّار/ مايو (تاريخ إعلان دولة إسرائيل بحسب التقويم اليهودي) يوم حزن بالغ بالنسبة إلى الشعب اليهودي والإنسانية جمعاء[٢]. وتُعبّر الحلقات المُتشدِّدة (أرثوذكس) عنه بصيام وبحداد، وبقيام المُنتمين إليها بالتكفير عن ذنوبهم. فلنتمكن من أن يكون لنا استحقاق رؤية تدمير سلمي للدولة ومجيء السلام بين المسلمين واليهود في العالم أجمع».

اتهم المتظاهرون المؤيدون للإسرائيليين هؤلاء بأنهم خونة، وأعلن بعضهم أنهم «ليسوا يهوداً حقيقيين». وحاول البعض الآخر نزع لافتاتهم. واستدعيت شرطة مكافحة الشغب للتدخل بين الجماعتين اليهوديتين. وحدثت المشاهد نفسها، في آن واحد، في نيويورك ولندن والقدس.

أبرزت هذه المشاهد ذات الطابع المحلي ظاهرة هي أكثر شمولاً ليست معروفة ـ مع ذلك ـ من الجمهور إلا قليلاً، سواء أكان يهودياً أم غير يهودي، ألا وهي: رفض الصهيونية باسم التوراة، وباسم التقليد اليهودي. هذا الرفض ذو مغزى، ولا سيّما أنه لا يمكن نعته بأنه مُعادٍ للسامية بأي حال من الأحوال، بخلاف المحاولات القريبة العهد لدمج كل مناهضة للصهيونية بمعاداة السامية.

هذه الظاهرة من الممكن أن تبدو متناقضة. فالرابطة التي يقيمها الجمهور، على كل حال، بين إسرائيل واليهود هي شبه تلقائية: فالصحافة تعود بانتظام إلى «دولة

(*) شخصية توراتية تحدّت جيش إسرائيل. انظر: المصدر نفسه، «سفر صموئيل الأول،» الأصحاح ١٧ (المترجمة).

(٢) «Israel «Celebrates» Fifty Four Years of Heresy and Boodshed," tract. du Netouré Karta (Israeli Independence Day, Montreal, Québec, Canada, 17 April 2002).

كل الترجمات هي للمؤلف.

إسرائيل» أو إلى «الدولة العبرية». ويتكلم السياسيون غالباً «باسم الشعب اليهودي». والحال أن الحركة الصهيونية وإعلان دولة إسرائيل لاحقاً كانا وراء أكبر التصدعات في التاريخ اليهودي. وقد عارضت أكثرية لا تقبل المنازعة، من هؤلاء الذين يحافظون على التقليد اليهودي ويقومون بتأويله، مشروع المجتمع الجديد منذ البداية، وعارضت المفهوم اليهودي الجديد والهجرة الكثيفة إلى الأرض المقدسة واللجوء إلى القوة لترسيخ هيمنة سياسية فيها.

يتفق مثقفون صهيونيون في الواقع، كما الأصلانيون (أرثوذكس) الذين يعارضونهم، على القول إن الصهيونية تمثل إنكاراً للتقليد اليهودي. وبحسب يوسف سالمون الخبير الإسرائيلي في تاريخ الصهيونية: «إن الصهيونية شكّلت أكبر تهديد، لأنّها قصدت إلى أن تسلب من الجماعة التقليدية كلّ تراثها، في الشتات كما في أرض إسرائيل، وأن تنتزع منها موضوع انتظاراتها المسيانية. وتحدّت الصهيونية جميع جوانب اليهودية التقليدية: في اقتراحها هوية يهودية عصرية وقومية. في إخضاعها المجتمع التقليدي إلى أساليب حياة جديدة. في موقفها تجاه مفاهيم الشتات الدينية والخلاصية. وطال التهديد كل جماعة يهودية. وكان شديداً ومواجهاً، ولم يكن في الإمكان مقاومته إلا برفضٍ بلا هوادة»[٣].

يُقدم الكتاب الحالي تاريخ هذه المقاومة للتهديد الصهيوني «الشديد والمواجه». وهو يفتح نافذة على موقف قوي ودائم يعتبره مناصرو الصهيونية بدورهم مُدَنِّساً وليس منهم خصوم الصهيونية والمشنّعون عليها الذين سنتطرق إليهم في هذا الكتاب، غير اليهود ذوي السترات السوداء. ويشكل الذين يبررون معارضتهم ببراهين طابعها يهودي: الحسيديون والمتيناغيدم، واليهود الليبراليون ومَن اسمهم «الأصلانيون (أرثوذكس) العصريون»، والإسرائيليون ويهود الشتات، لا بل اليهود القوميون ـ الدينيون الذين بدأوا يشكّون في اعتقاداتهم الصهيونية. ويتوجه الكتاب أيضاً إلى تفسير أسباب هذه المعارضة التي قاسمها المشترك هو التزامهم إزاء التوراة. ويعني هذا الالتزام أن السلطات الحاخامية هي التي تتبنّى هذه المعارضة عادة بتطبيقها على مختلف جوانب الصهيونية فرضيات تعتبرها راسخة. ومّما يُميِّز شخصيات هذا الكتاب من بقية نقاد الصهيونية هو المكان الأساسي الذي يحتله فيه الانشغال باتباع التعاليم التوراتية والنظر إلى الصهيونية ودولة إسرائيل من وجهة نظر التوراة واستنكارها باسم التوراة.

---

(٣) Yosef Salmon, «Zionism and Anti-zionism in Traditional Judaism in Eastern Europe,» paper presented at: *Zionism and Religion* (conference), edited by Shmuel Almog, Jehuda Reinharz and Anita Shapira, Tauber Institute for the Study of European Jewry Series; 30 (Hanover, NH: University Press of New England, 1998), p. 25.

إنّ المواقف التي يُحلّلها هذا الكتاب هي في أغلب الأحيان تلك التي تبنّاها الحاخامون. وفي الممارسة اليهودية، ليس الحاخام بالضرورة منصباً أو مهنة لكنه لقب بالأحرى ممنوحٌ إلى فقهاء التوراة. ومن المنطقي إذاً أن تُشكل الآراء الحاخامية مصدر هذه الدراسة الأساسي. ومن جهة ثانية، فإن التنوع الكبير الذي يميّز اليهودية، وبخاصة منذ قرنين، ولامركزيتها المؤسساتية، تجعل الحاجة مُلحَّة إلى بسط آراء متشابهة كفاية أحياناً، لكنها تأتي من تيارات يهودية مختلفة، مع المخاطرة في أن يبدو هذا الأمر مزعجاً. ولا بد من الإشارة في الوقت نفسه إلى نوع من الثبات الفكري الذين يُميّز الخطاب الحاخامي.

يرى التقليد اليهودي أن الطريقة الوحيدة لتصحيح سلوك الآخر هي تبنّي موقف حبّ واحترام. والحال أن رفض الصهيونية تمَّ تأويله غالباً كفعل خيانة بالنسبة إلى الشعب الهيودي. ويُعبِّر حاخامو الكنيس اليهودي الليبرالي في لندن عن هذا المأزق بوضوح: «يجب علينا الخيار بين التبعية لشعبنا وبين التبعية لله. هل كان الأنبياء يحبون شعبهم؟ ومع ذلك كانوا يهاجمون الزعماء. هل من أحدٍ أحب الشعب اليهودي بشكل أكثر انفعالاً من إرميا؟ والحال أنّه أدان خطاياه ـ ولهذا السبب المذكور بالتحديد ـ فعل ذلك بانفعال أكبر»(٤). والواقع أن المُشنّعين على الصهيونية هم انفعاليون غالباً. والبعض منهم ذهب إلى حد شيطنة الصهيونية والدولة التي نجمت عنها.

بين هؤلاء اليهود من أهل الورع الذين ينتقدون الصهيونية علانية هناك مَنْ يفعلون ذلك معتقدين بأن التوراة تُجبرهم على العمل هكذا. في هذا الصدد، سيكون هناك التزامات تفرضها التوراة .الأول هو منع انتهاك الحُرمات باسم الله. وعلى اعتبار أن دولة إسرائيل تدّعي غالباً أن الأمر يتعلق باسم جميع يهود العالم، لا بل باسم اليهودية، فإن هؤلاء اليهود يشعرون بأنهم ملزمون بأن يشرحوا للجمهور، وخصوصاً لغير اليهود، أنهم يعتبرون هذا الادعاء ادعاء احتيالياً. والالتزام الثاني ناجم عن الوصية القائلة بحفظ الحياة البشرية. وهم يأملون، مع إظهارهم الرفض اليهودي للصهيونية، تحويل الحنق عن اليهود الذي تثيره، بحسب رأيهم، دولة إسرائيل بين الأمم. ويريدون التحذير من جعل يهود العالم رهائن السياسات الإسرائيلية وعواقبها. ويؤكدون وجوب تعريف دولة إسرائيل بأنها «دولة صهيونية» وليست «دولة يهودية» أو «دولة عبرية». ويرتبط هذا الفصل لمسار الشعب اليهودي التاريخي عن مصير دولة إسرائيل بإشكالية تتجاوز، طبعاً، حدود التاريخ اليهودي.

---

(٤) «A Light to the Nations?,» à l'occasion du Yom Kippour, 27 septembre 2001, Liberal Jewish Synagogue à Londres, <http://www.ljs.org/Religion/Sermons/Archives/YK5762-JDR.html>.

ويشغل تعريف الهوية وتحديد طابعها بالنسبة إلى أطرها الدولية ملايين سكان الأرض. لقد أظهر اليهود كيف يتوصل شعب إلى حفظ هويته عبر ألفيتين، هذا على رغم ظروف غير مؤاتية كثيراً حتّى للبقاء المادي. فهل جوَّلت انطلاقة الصهيونية وحوَّل تأسيس دولة إسرائيل الشعب اليهودي إلى درجة وضع حدٍّ لتاريخه الوحيد؟ ألن تكون إسرائيل يهودية أبداً في حدود القيم التي يحملها التقليد اليهودي؟

* * *

بعد أن ألقيت نظرة مختصرة على تاريخ الصهيونية (**الفصل الأول**)، وعلى التحولات التي حملتها إلى الهوية اليهودية (**الفصل الثاني**)، قمت بتحليل الصلة مع «أرض إسرائيل» التي يوصي بها التقليد اليهودي، وتلك التي هي في أساس التفكير الصهيوني (**الفصل الثالث**). وتمّت مقارنة شرعية اللجوء إلى القوة اليهودية مع أفكار المشروع الصهيوني وحقائقه في أرض إسرائيل (**الفصل الرابع**). وفرضت الهيمنة السياسية والاقتصادية التي رسَّخها الصهاينة في المنتصف الأول من القرن العشرين وإعلان دولة إسرائيل سنة ١٩٤٨، تحدِّيات جديدة على اليهود الممارسين لشعائرهم الدينية. فهل من المسموح التعاون مع المنظمة الصهيونية؟ هل من المسموح الاعتراف بـ «الدولة» والمساهمة في حفظ هذا الكيان الجديد؟ يُقدِّم **الفصل الخامس** لمحة سريعة وتحليلاً لمختلف المواقف التي تدور حول مسالة التعاون.

أُعلنت دولة إسرائيل في ظل «المحرقة» التي لم تبتعد أبداً عن الوعي الجماعي، لا بل عن الحياة السياسية الإسرائيلية. ويُظهر **الفصل السادس** بعض التناقضات بين المكان الذي تحتله «المحرقة» في الأيديولوجية الصهيونية من جهة، والدروس التي يستخلصها العديد من الحاخامين الذائعي الصيت من «المحرقة» وصِلتها بالصهيونية، من جهة ثانية. ولا شك في أن الحساسية العصرية تشوَّشت بالإدراك الحاخامي «للمحرقة» كمأساة تدعو اليهود إلى التكفير عن خطاياهم، وخصوصاً مساندتهم للصهيونية التي هي، بحسب بعض الحاخامين، كانت قد تسبَّبت بـ «المحرقة». ويُقدم **الفصل السابع** بعض الرؤى النقدية عن المكان الذي تشغله دولة إسرائيل في الاستمرارية اليهودية، وفي المشروع المسياني للخلاص، وفي ازدياد «معاداة السامية الجديدة».

إن تنوُّع الآراء والمواقف التي تُميِّز الحياة اليهودية منذ قرنين، والتي يطرحها هذا الكتاب، من المفترض أن توضح الفروقات بين اليهودية والصهيونية، وتزعزع الأساطير والمعتقدات التي تتابع معاداةُ السامية الارتواءَ منها.

الفصل الأول

بعـض منطلقـات المقدّمـــة

«أجعلُ عليَّ ملكاً كجميع الأممِ الذين حَوْلي»[1].

بين جميع حركات التحول الجماعية التي عرفها القرن العشرون تبقى الصهيونية دون شك آخر آثاره. ويتفق الصهاينة كما خصومهم على أنّ الصهيونية ـ والدولة الإسرائيلية الناتجة منها في منتصف القرن العشرين ـ تشكّل انقطاعاً في التاريخ اليهودي. هذا الانقطاع ناجم عن تحرر يهود أوروبا في القرنين التاسع عشر والعشرين وعلمنتهم.

كان ديفيد بن غوريون (١٨٨٦ ـ ١٩٧٣) مُعجباً بلينين، وفي الإمكان أن نفهم بشكل أفضل المشروع الصهيوني من خلال الإعجاب الذي شعر به إزاء فرض النظام الشيوعي في روسيا: «الثورة الكبرى، الثورة الأولية، التي كان عليها أن تقتلع الواقع الحالي من جذوره، مزعزعةً أسسه حتى أعماق هذا المجتمع المنحط والفاسد»[2].

كانت الصهيونية تمثّل عندئذ حركة قومية تسعى إلى أربعة أهداف أساسية:

١ ـ تحويل الهوية اليهودية إلى ما وراء الحدود القومية، القائمة على التوراة، إلى هوية قومية على غرار الأمم الأوروبية الأخرى.

٢ ـ نشر لغة محلية جديدة، أي لغة قومية، مؤسسة على العبرية التوراتية والحاخامية.

٣ ـ نقل اليهود من بلدهم الأصلي إلى فلسطين.

٤ ـ إقامة رقابة سياسية واقتصادية على فلسطين.

وفي حين أنه لم يكن على القوميات الأخرى إلا الانشغال بالنضال لأجل

---

(١) الكتاب المقدس، «سفر التثنية،» الأصحاح ١٧، الآية ١٤.

(٢) Elie Barnavi, «Sionismes,» dans: Elie Barnavi et Saul Friedländer, dirs., *Les Juifs et le XXe siècle: Dictionnaire critique* (Paris: Calmann-Lévy, 2000), p. 219.

السيطرة على بلدهم، ليصبحا «أسياداً في وطنهم»(*)، طرحت الصهيونية لنفسها تحدياً ووجب عليها في الوقت نفسه تحقيق الأهداف الثلاثة الأولى.

كان الأمر يتعلق بمشروع تحديثٍ بامتياز. فقد أعلن الصهاينة عن رؤية طموحة لإدخال العصرية في قلب بلد يعتبرونه مُتخلفاً لا ينتظر، بحسبهم، إلا خلاصاً بواسطة مستوطنين أوروبيين. بهذا المعنى، تُمثل إسرائيل دائما تحدّي التحديث الغربي في منطقة تبقى متمرّدة عليها، يعني مُعادية. وكما سنرى ذلك، فإن هذه العداوة ليست متولّدة فقط عن المواطنين العرب الذين يشعرون بأنهم ضحية هذا المشروع، لكن أيضاً عن مواطنين يهود، هم أيضاً في أوج نموّهم الديمغرافي، والذين يعارضون التعريف العلماني والقومي لليهودي، هذا التعريف الذي هو في صلب المشروع الصهيوني بالذات.

هناك ملاحظة تمهيدية، مستعارة من مؤلف (غير يهودي) عن تاريخ اليهود الشعبي ستكون مفيدة كركيزة لهذا الكتاب: «[. . .] كانت اليهودية دائماً أكثر أهمية من مجموع أتباعها. لقد خلقت اليهودية اليهود، وليس العكس [. . .]. اليهودية تأتي أولاً. وهي ليست سلعة لكنها برنامج، واليهود هم أدوات تحقيقها»[٣].

من أجل فهم التعقيد الذي هو في أساس جدل الشعب اليهودي كلّه في القرن التاسع عشر والقرن العشرين، لا بدّ أولاً من الاعتراف بالعلمنة، يعني ترك «عبودية التوراة ووصاياها» الذي يُعمّق الشرخ بين «الحقيقة اليهودية» و«الديانة اليهودية».

عندما نتكلم على اليهودي قبل القرن التاسع عشر، نرجع إلى مفهوم معياري: إنّه أحدٌ ما يجب أن يتبع سلوكه عدداً محدداً من المبادئ الناتجة من الديانة اليهودية، وإنّها هذه اليهودية ما تشكل له القاسم المشترك. ولو أنّ يهودياً يخالف التوراة، فهو لا يرفض صحة الإطار الذي يقدّمه. « . . . وأنتم تكوّنون لي مملكة كهنة وأمّة مقدّسة»[٤] ويبقى هناك مبدأ ودعوة وأمنية. فالعلمنة تغيّر الهوية اليهودية جذرياً: تضيّع معناها المعياري، وتصبح هوية وصفية. ويتميّز اليهودي التقليدي بما فعله أو بما عليه أن يفعله؛ اليهودي الجديد هو يهودي لأنّه هو كذلك، دون أيّ انتظار أو طموح خاص.

إن تمزّق الهوية هذا الحاصل منذ قرنين تقريباً يجبرنا ـ بإرجاعنا إلى العصر الحديث ـ على استعمال الصفة «يهودي» دون أي نعت عندما يتعلق الأمر بالانتماء إلى

(*) هذه إشارة لشعار قومي استقلالي في إحدى مقاطعات كندا (المترجمة).

(٣) Paul Johnson, *A History of the Jews* (New York: Harper and Row, 1987), p. 582.

(٤) الكتاب المقدس، «سفر الخروج،» الأصحاح ١٩، الآية ٦.

الحقيقة اليهودية. والصفة «يهودي» للإشارة إلى ظاهرة أو بادرة مرتبطة بالتقليد اليهودي، وتملك إذاً معنى معيارياً. إنّ عبارة «تقليد يهودي» التي تتضمّنها الجملة السابقة ترجع إلى مجموع الظواهر التي تتجاوز إطار الزمن المعاصر، وتحفظ معنى كلمة «يهودي» التي تبقى مرتبطة بالتبعية للتوراة.

ولكي ندرك مدى التغييرات التي تحدثها الصهيونية في الحياة اليهودية، لنذكر قولَ الحاخام جاكوب نوزنر (Jacob Neusner)، الأستاذ الأمريكي، وأحد أكثر دارسي اليهودية غزارةَ إنتاج، في ما يتعلق بتبدل معنى كلمة «إسرائيل»: «تعني كلمة «إسرائيل» إجمالاً اليوم الأمة السياسية ما وراء البحار، أي دولة إسرائيل. عندما نقول: «سأذهب إلى إسرائيل»، فهذا يعني ضمناً سفراً إلى تل أبيب أو القدس [. . .]، لكن كلمة «إسرائيل» في الكتب المقدسة وفي نصوص اليهودية القومية تعني الجماعة المقدسة التي دعاها الله بواسطة ابراهيم وسارة، وأعطاها التوراة على جبل سيناء [. . .] وتستعمل المزامير جميعها، وكذلك يستخدم الأنبياء وحكماء اليهودية من كلّ الأجيال، وأيضاً تستعمل الصلوات التي تعلمّها اليهودية، كلمة «إسرائيل» بمعنى «الجماعة المقدّسة». [. . .] وفي جميع النصوص اليهودية، تعني «إسرائيل» تكييف الحياة على صورة الله ومثاله الذي يتبلور في التوراة. واليوم، تعود «إسرائيل» في فرض الكنيس اليهودي، إلى الجماعة المقدسة، لكن «إسرائيل» في الشؤون الجماعية اليهودية تعني «دولة إسرائيل»»(٥).

وبالإشارة إلى أنّ «الدولة أصبحت أكثر أهمية من اليهود» يميّز جيداً بين اليهود واليهودية، ويظهر تحول الهوية الذي يخضع له اليهود منذ أكثر من قرن، متنقلين من أمّة مقدّسة إلى أمّة واسعة، من جماعة إيمانية إلى جماعة قدرية: «حتّى لو قلّ عدد اليهود، فإن الحياة الدينية، أي اليهودية، يمكن لها أن تزدهر فعلاً بين الذين يمارسونها، [. . .] واليهودية سَتُضيّع دعوتها، حتى لو أنّ اليهود بصفتهم جماعة سيتنامون. [. . .] [لأن] اليهودية ليست ديناً عرقياً، ولا تستطيع آراء أية جماعة عرقية أن تفيد في تحديد هذا الدين إطلاقاً. إن ممارسة الإيمان الواحد يمكنها أن تتخذ أشكالاً متنوعة في مناسبات مختلفة، لكن ثقافة دولة إسرائيل، ولو أنها تتضمن اليهودية، فهي ليست الشيء نفسه مثل الديانة اليهودية [. . .]»(٦).

---

(٥) Jacob Neusner, «Jew and Judaist, Ethnic and Religious: How They Mix in America,» *Issues* (American Council for Judaism) (Spring 2002), pp. 3-4 et 10-14.

(٦) المصدر نفسه.

أولاً: علمنة واندماج

ترجع الصهيونية في أصولها إلى نهاية القرن التاسع عشر تقريباً، بين اليهود المستوعبين في أوروبا الوسطى الذين يشعرون على رغم كل شيء ببعض الاستبعاد، ويعون المظاهر المعادية للسامية، ويحسّون بأنهم مدفوعون رغماً عن إرادتهم إلى تجاوز الثقافة المحيطة كلياً. هم، وأحياناً أهلهم بالذات، لم يعودوا يطيعون تعاليم التوراة، ويجهلون الإطار المعياري لليهودية. وفي الواقع، هم يتبعون طريق العلمنة التي كانت عندئذ في أوج ازدهارها في أوروبا، وقد شعروا في قرارة أنفسهم بأنهم مكبوتون لعدم تمتعهم بقبول عام.

يتعلق الأمر في هذه الحالة بإحباط كلّي خاص لن يعرّفه ألماني أو فرنسي علماني غير يهودي في حياته الذاتية. هذا الإحباط طبيعته على الأغلب نفسية، من دون أن تكون له نتائج اقتصادية، وأيضاً أقل مادية بالنسبة إلى اليهود الذين يحسّون في هذه الحال بأنهم متضرّرون. وكما يشدّد على ذلك شلومو أفينيري، مؤلف كتاب مهم حول تاريخ الصهيونية العقلاني، والمدير السابق لوزارة الخارجية الإسرائيلية، قائلاً إنّ القرن التاسع عشر يقدّم لليهود إمكانات لا سابق لها في تاريخ المنفى[٧] إنّ الإحباط، إذاً، هو ما يعود إلى عدد قليل من اليهود المستوعبين في الأرستقراطية المحيطة الذين يرون جهودهم في الاندماج تذهب هباءً، من دون أن تعطي النتائج الاجتماعية والنفسية المرجوة، وخصوصاً من دون أن تبعث فيهم الارتياح بقبول تام هو على أيّ حال ـ ولا بد من قبول ذلك ـ شأن ذاتي، لا بل وهمي. وبكلمات أخرى، «كانت الصهيونية اختراعَ مثقفين أو متمثّلين بهم، اختراعَ «حزب العقل هذا» الذي أدار ظهره للربانيين، وتطلّع إلى الحداثة، والذي يبحث بنشاط واندفاع عن علاج لبؤس حياته»[٨].

تقدِّم الصهيونية إذاً إلى مؤسسيها الأوائل أملاً برفض الاندماج الفردي لحساب رؤيا كلية لاندماج جماعي، وتوحيد الشعب اليهودي.

من الملاحظ أنه لا أحد تقريباً من هؤلاء اليهود المستوعبين يشكك في الاندماج الذي يبقى بالنسبة إليهم علامة تقدم أكيد. وبالنسبة إلى هؤلاء اليهود الذين يشكّل كثيرون منهم الجيل الأول الذي وضع حدّاً للتبعية للتوراة، فخيار العودة إلى اليهودية

---

(٧) Shlomo Avineri, *Histoire de la pensée sioniste: Les Origines intellectuelles de l'état juif*, traduit de l'anglais par Erwin Spatz, Judaïques (Paris: J.-C. Lattès, 1982), pp. 15-16.

(٨) Barnavi, «Sionismes,» p. 218.

التقليدية لا يتفق الجميع عليه. ويفضّل الكثيرون في الواقع اعتناق المسيحية، بصفة شخصية أو جماعية. ولا أحد يطرح العودة إلى الممارسة الدينية. لكن مهما كان مدى هذه المكبوتات الفردية، فهي لا تكفي لأن ينجم عنها حركة كثيفة. وهي فعلاً لا تستطيع أن تنطلق مثل هذه الانطلاقة إلا حيث تكون الشروط الاجتماعية والسياسية أقل ملاءمة لليهود.

يقع مهد الصهيونية الفعلية الحقيقي في أوروبا الشرقية بخاصة، على تخوم الامبراطورية الرّوسية. ويعكس نشر الفكرة الصهيونية تغيرّاً عميقاً في وعي اليهود الجمعي. كان على الصهاينة أولاً اللجوء إلى دعاوى كثيفة من أجل التحريض على هذا الانقطاع. وكانت الفكرة الصهيونية، مع كونها بسيطة وطبيعية، تبدو جديدة بكلّ تأكيد، لأنّها حطمت آلاف السنين من التقليد اليهودي، ما قد يفسر صعوبة استقبالها المبدئي وسط اليهود. في المقابل، سهّل «الهسكلة»[*] والعلمنة التي أدى إليهما انطلاق الوعي اليهودي الجديد. ولم تكن الصهيونية لتنجح إلا بإضافة جانب عرقي إلى ظاهرة العلمنة العامة مع ذلك.

وبسبب التركيز الجغرافي الذي فرضه النظام القيصري، بسبب البعد عن مراكز الثقافة الروسية إذاً التي تمارس انجذاباً أكيداً، لم تحدث علمنة اليهود في روسيا القيصرية اندماجاً كثيفاً. وقد نشر هؤلاء اليهود العلمانيون، مع تخليّهم كليّاً عن التبعية للتوراة، خاصيّات القوميات الأولية وشعوراً قومياً[٩] وهم، في الواقع، يملكون خاصيتين مهمتين لأمة «طبيعية»: أرض مشتركة (منطقة إقامة في روسيا)، ولغة مشتركة (اليديشية) (Le Yiddish). وقد ولدت عدّة حركات قومية (بولونية، فنلندية، ليتوانية) في حين كانت هذه الموجة من العلمنة تتدفق على يهود روسيا في منعطف القرن. وليست الصهيونية إلا إحدى هذه الحركات المحَوِّلة، ولم تفرض سيطرتها إلا في سياق معاداة السامية المجرمة التي اجتاحت أوروبا في السنوات السابقة وخلال الحرب العالمية الثانية.

(*) الهسكلة (Haskala) تأويل يهودي في عصر الأنوار بلغ ذروته في القرن التاسع عشر. انظر: الملحق المعجمي من هذا الكتاب (المترجمة).

(٩) انظر: بواز ايفرون (Boaz Evron) في: Jeshayahu Leibowitz, *Peuple, terre, état*, trad. de l'hébreu par Gérard Haddad et Catherine Neuve-Eglise; préf. de Gérard Haddad (Paris: Plon, 1995), p. 132.

«لا تتطابق كلمة «علماني» تماماً على كلمة «هيلوني» (Hiloni) التي بواسطتها يتحدّد منذ القرن التاسع عشر اليهود الذين تخلّوا عن كل ممارسة يهودية؛ وقد اكتسبت هذه الكلمة غالباً في النص الإسرائيلي مفاهيم أكثر نضالية كي تقترب من كلمة «معاداة اليهودية»، لا بل «معاداة السامية» أحياناً».

لو أن واحداً بالمئة فقط من المهاجرين اليهود الرّوس توجّهوا إلى فلسطين في منعطف القرن (معظم المهاجرين ذهبوا إلى أمريكا الشمالية)، فهؤلاء هم من الرعايا الروس الذين يشكلون النواة المتصلبّة للناشطين الصهيونيين. والصهيونية الناجمة عن الثقافة اليهودية في أوروبا الشرقية تبقى مُوَجِّهاً مهماً: فعلى رغم جهدٍ واعٍ لطمس الماضي، تقوم النخبة الصهيونية في فلسطين بنقل نماذج ثقافية وسياسيةً خاصة بأوروبا الشرقية. وأدت هذه السيطرة الثقافية إلى مقاومات عديدة، أولاً من قبل اليهود الأتقياء في الأرض المقدسة، وفي ما بعد من قبل المهاجرين من البلدان الإسلامية الذين لم يعرفوا أنفسهم على الإطلاق في الأطر القومية التي أنشأ المؤسّسون للصهيونية الدولةَ الجديدة بمقتضاها.

إنّ الوسط الذي انطلقت منه الصهيونية الروسية هو وسط «الماسكيليم» (Maskilim) التابعين «للهسكلة»، وهم يهود تثقفوا في حضن المدارس التلمودية (Yéshivas)، واكتسبوا في ما بعد بعض الثقافة الأوروبية بصفتهم عصاميين في معظم الأحوال، وقبلوا بهوية جديدة، هويّة اليهودي العلماني. وتمكّن بعض هؤلاء «الماسكيليم» من اللغة العبرية، وتركوا، لا بل احتقروا «اليديشية» التي هي مع ذلك اللغة الأم لمعظمهم. وخلافاً لبعض المُتَعبْرنين، تطرّقوا إلى مسائل اجتماعية واستنكروا المظالم الاقتصادية، وحدّدوا لأنفسهم صفة النقاد العنيفين للجماعات اليهودية في ذلك الحين. وهناك علامة فارقة تميّز «الماسكيليم» الرّوس من نظرائهم في الغرب هي ضعف الاستيعاب بالنسبة إلى تركيبة الامبراطورية الروسية السياسية التي يفهمونها في حدود نقدية على الأغلب. وستقدِّم الصهيونية لهم، من بين الحركات المحوِّلة الأخرى، مجال تعبير إيجابياً، وستعطيهم صيغة مثالية جذرية سترافق انطلاقة الصهيونية خلال عقودها الأولى[١٠]. وكانت النتائج اليهودية في العقدين الأخيرين من القرن التاسع عشر، قد شجعت اعتناقهم القومية العلمانية.

ما عدا المشكلة الكلاسيكية عن العلاقة بين الكمال الطوباوي والإنجاز التاريخي، تطرح انطلاقة الصهيونية بشكل خاص مشكلة شرعية القومية العلمانية وكلّ فعالية سياسية وعسكرية. وادعاء ثيودور هرتزل[١١] (١٨٦٠ ـ ١٩٠٤)، مؤسس الصهيونية

---

(١٠) لمزيد من التفاصيل انظر: Yehuda Reinharz, «Zionism and Orthodoxy: A Marriage of Convenience,» et Shlomo Avineri, «Zionism and the Jewish Religious Tradition,» paper presented at: *Zionism and Religion* (conference), edited by Shmuel Almog, Jehuda Reinharz and Anita Shapira, Tauber Institute for the Study of European Jewry Series; 30 (Hanover, NH: University Press of New England, 1998).

(١١) في ما يتعلق بهرتزل، انظر: Amos Elon, *Herzl* (New York: Holt, Rinehart and Winston, 1975).

السياسية والعائد في أصله إلى الإمبراطورية النمساوية ـ الهنغارية، أنّه يمثل الشعب اليهودي بكامله، أغضب السلطات الحاخامية كما أعيان الطوائف. وهذا الادعاء هو مع ذلك مطابق لذهنية العصر: مثلاً، يدَّعي البلاشفة، وهم زمرة صغيرة من المثقفين، أنّهم يمثلون «الطبقة العاملة» بكاملها. وأكثر عمومية، فإن فكرة الطليعة التي أدركت ربّما تطورات التاريخ الموضوعية، على رغم لامبالاة، لا بل معارضة، الطبقات الشعبية التي تزعم أنّها تمثل مصالحها، انتشرت بسرعة في أوروبا.

وبحسب قراءة سريعة لأعمال المؤرخين الرسميين، من بين الخبراء الإسرائيليين، هناك إجماع مفاده أنّ الصهيونية **كانت قد صيغت من قبل طوباويين يحنّون إلى الزراعة الاستيطانية (الكولونيالية)، على مثال المستوطنين الأوروبيين في جنوب أفريقيا(*) وأوروبيي الجزائر(**). وكانت المنظمات العسكرية وشبه العسكرية المجهزة عسكرياً بشكل جيد [...]، والتي دحرت الجيوش العربية [...]، قد تلقّت أو انتحلت مهمة «تنظيف» المناطق المحتلة من سكانها الفلسطينيين [...]، وأعطيت المنازل والقرى العربية التي أُفرغت هكذا من سكانها للمهاجرين اليهود القادمين من البلدان العربية، قبل سواهم، والذين تبختر حلمهم المسياني «بالعودة الى صهيون» سريعاً [...] أمام الاستغلال المنظّم[...]**[12].

وفقاً لهؤلاء المراقبين، فإنّ مواطنين كثراً، ممن كانوا في البلدان الإسلامية بصفة خاصة، عانوا «الانفصامَ الثقافي» الذي نتج أساساً من الانفصال القسري[13] عن التقليد اليهودي.

وأشار مؤرّخون إسرائيليون كثيرون في العقد الأخير إلى «صهينة» كثيفة للكتابة التاريخية حصلت قبلاً في إسرائيل، بما في ذلك تشويه لاهوتي لتاريخ الحركات المسيانية اليهودية[14]. ويبرز التاريخ اللاهوتي أعمال الاضطهاد والإبعاد التي عاناها اليهود عبر القرون. وهذا الفهم الجديد للتاريخ اليهودي الخالي من تفسيرات يهودية عن هذه الآلام

(*) «Les Boers d'Afrique» الاسم الذي أعطي للمتحدرين من المستوطنين الهولنديين وسواهم من الأوروبيين المهاجرين إلى أفريقيا الجنوبية أولاً ثم إلى أفريقيا ككل (المترجمة).

(**) «Pieds-noirs» سكان الجزائر من أصل أوروبي (المترجمة).

(١٢) Michel Abitbol, «Introduction,» dans: Florence Heymann et Michel Abitbol, dirs., *L'Historiographie israélienne aujourd'hui*, CRFJ mélanges; v. 1 (Paris: CNRS éditions, 1998), pp. 15-16.

(١٣) هناك وثائق مفصّلة حول هذا الفصل من تاريخ الصهيونية موجود في: Moshe Schonfeld, *Genocide in the Holy Land* (Brooklyn, NY: Neturei Karta of the U.S.A., 1980).

وهذا المؤلف وجّه بعض الاتهامات التي أكدها العديد من الجامعيين الإسرائيليين، بعد عدة سنوات.

(١٤) Moshé Idel, *Kabbalah: New Perspectives* (New Haven, CT: Yale University Press, 1988).

خلق شعوراً بمأزق ويأس لا يمكن تجاوزهما إلاّ باللجوء إلى مشروع تحرير جماعي. ويُطالب التاريخ الصهيوني بتوجّه تاريخ اليهود ككل، بشكل «لا بدَّ منه كما لا مفر منه» نحو إقامة دولة إسرائيل. هذا التاريخ اللاهوتي باستبعاده كلّ خيار آخر ساهم في إعداد جنود وطنيين ومتحفزين، وهو تاريخ مُتنازع فيه أكثر فأكثر في إسرائيل وأماكن أخرى: «برفضهم حتمية أسلافهم الوضعية، قام المؤرخون الجدد الاختصاصيون بالتاريخ اليهودي إذاً بمراجعة مضاعفة: إعادة الاعتبار للشتات من جهة، ومن جهة أخرى، إعادة تقدير موقع التيارات القومية ـ المتراجِع ـ في تطوّر التاريخ اليهودي. فهذا يُنظر إليه منذ الآن فصاعداً كأكثر تعددية أصوات وأكثر تعددية اتجاهات، وبخاصة أكثر انفتاحاً بالنسبة إلى المجتمع ككل، سواء أكان مسيحياً أم مسلماً»[(١٥)].

اهتم بعض المؤرخين الإسرائيليين من أمثال أفييزر رافيتزكي (Aviezer Ravitzky) ومناحيم فريدمان (Menahem Friedman) وبيني براون (Benny Brown)، بمعارضة اليهودية للصهيونية التي تبقى أكثر ديمومة مما كان أحد يأمله في بدء الدولة. وهذا المناخ التأريخي الذي يضع حدّاً للأساطير المؤسّسة لإسرائيل أدّى إلى اتهامات بـ «التدمير الذاتي» وبالانتحار الجماعي من قبل الجماعات المتطرّفة القومية. وفي الوقت الذي ضعفت فيه الرومانطيقية القومية العلمانية العائدة إلى العقود الصهيونية الأولى التي حاولت بمختلف الوسائل البرهان على الرابطة التي كانت تربط اليهود بأرض إسرائيل، توطّد وانتشر التيار القومي ـ الديني الذي جنّد المصادر اليهودية لإقرار شرعيته الصهيونية، لا بل لتمجيدها. وتوصلت هذه الحركة إلى فرض ممارستها الاستيطانية للأراضي المحتلة سنة ١٩٦٧ على قسم كبير من اليهود الإسرائيليين الذين لا يشاطرون مع ذلك التزامهم السياسي على الإطلاق، وأقل من ذلك إيمانهم أيضاً. ويبقى تأثيرها الأيديولوجي المباشر على رغم كل شيء مقتصراً على الجمهور الذي يتردّد على مؤسسات الشبكة القومية ـ الدينية، كذلك على المهاجرين الجدد، وبخاصة هؤلاء القادمون من الاتحاد السوفياتي السابق الذين يجدون في صُور اليهودي القوي تعزية لمشاكل اندماجهم في المجتمع الإسرائيلي.

ثانياً: تاريخ ـ ميدان معركة

كان طابع التحوُّل الجذري الذي طرأ على التجربة المعاشة اليهودية منذ التحرُّر في القرنين التاسع عشر والعشرين، قد أثار اهتماماً بالنسبة إلى التاريخ بالمعنى الأوروبي للكلمة، وبخاصة عند اليهود الذين ابتعدوا عن التقليد. ويحدِّد المؤرخ

---

(١٥) Abitbol, «Introduction,» p. 20.

الإسرائيلي موشيه زيمرمان (Moshé Zimmermann) هذا الاهتمام، هكذا: « [. . .] يريد الإنسان، سواء أكان فرداً أم عضواً في جماعة ما، اكتشاف مكانه في المجتمع، ليس الحالي فقط، لكن في البعد الزمني كله لهذا المجتمع أيضاً.

ومن أجل تحقيق ذلك، لجأ إلى التاريخ الذي يظهر كسلسلة من المعطيات والمعلومات، أو كعمل هؤلاء الذي يقوم نشاطهم على كتابته»[١٦].

والحال أنَّ التاريخ حاضرٌ فعلاً في التاريخ اليهودي، لكن حضوره من طبيعة مختلفة، لأنه يعكس أمراً نجده في التوراة: « أُذكُرْ أيام القدم وتأملوا سني دوْرٍ فدوْرٍ»[١٧]. والتقليد اليهودي يجعل من التاريخ ركيزته الأساسية، ورؤيته للعالم، أكثر مما يجعله مصدر معلومات محددة وعملياتية: « لا يمكن أن يكون حافز الذاكرة هو الإرادة الشرعية والمحمودة لإنقاذ الأعمال القومية الكبرى والسامية من النسيان. ومن سخرية القدر أنّ كثيراً من الروايات التوراتية يبدو وكأنَّ ليس له من غايات أخرى، تقريباً، غير إذلال كبرياء الأمة، لأن الخطر الأكبر ليس نسيان ما جرى في الماضي، بل نسيان ما هو أساسي ـ كيف حصل الماضي»[١٨].

ويؤكد يوسف حاييم يروشالمي، الأستاذ في جامعة كولومبيا، أنّ الذاكرة الوحيدة التي يوصي التوراة بها صراحةً هي ذاكرة التدخّل الإلهي في التاريخ، وليس ذاكرة المفاخر التاريخية. وهدف المحاولة هو منع الشعب من الاستسلام لإغراء أن يحلّ هكذا محل الله، وأن ينسب إلى نفسه بالذات دور الفاعل المطلق في التاريخ. ويبرز التقليد اليهودي خلاصات أخلاقية أكثر مما يبرز مسلكَ تاريخ: « إنَّ مجيء الولاة الرومانيين ورواحهم، وشؤون الأباطرة الرومان السُلالية، وحروب وغزوات البارثيين والساسانيين لم تحمل أيَّ كشف جديد، على ما يظهر، ولا مفيدٍ لما كان يُعرَفُ سابقاً. حتى انتفاضات السلالة الأشمونية(*) أو دسائس السلالة الهيرودية ـ المتعلقة على أيِّ حال بالتاريخ اليهودي ـ لم تكشف شيئاً عمن نقلها. وصارت مُتجاهلة إلى حد كبير»[١٩].

التوراة الشفوية إذاً مُقتضبة إلى حدّ ما حول تفاصيل النشاطات العسكرية التي

---

(١٦) انظر موشيه زيمرمان (Moshé Zimmermann) في: Leibowitz, *Peuple, terre, état*, p. 47.

(١٧) الكتاب المقدس، «سفر التثنية،» الأصحاح ٣٢، الآية ٧.

(١٨) Yosef Hayim Yerushalmi, *Zakhor: Histoire juive et mémoire juive*, trad. de l'anglais par Eric Vigne, collection tel; 176 (Paris: Gallimard, 1991), pp. 26-27.

(*) مؤسس هذه السلالة الكهنوتية شخصية يهودية اسمها «Asmon». وقد قادت هذه العائلة المقاومة ضد السلوقيين بدءاً من سنة ١٦٧ ق. م.، وهي أيضاً السلالة الحشمونية أو الأسمونية، بحسب التوراة (المترجمة).

(١٩) المصدر نفسه، ص ٤٠.

أحاطت سور القدس بالجيوش الرومانية في القرن الأول. والحال أنها توضح هذا الدرس الأساسي: كان الهيكل قد هدم بسبب خطايا اليهود، وبخاصة بسبب الكره غير المبرَّر بين اليهود[٢٠]. ويذكر التلمود كيف أنَّ نزاعاً حقيراً يتعلق بالشرف بين اثنين من الأعيان اليهود المُتكبِّرين أدّى إلى مأساة قومية، لا بل عامة[٢١]. والتعليم الذي يستخرجه التقليد اليهودي منه واضح: لا بدَّ [للمرء] من البقاء على يقظة وحذر في أعماله التي من المستحيل توقّع نتائجها على المدى الطويل. وهناك درس آخر أكثر صلة بموضوع هذا الكتاب، وهو أنّ اليهود بالذات هم المسؤولون عن هدم الهيكل وعن نفيهم من أرض إسرائيل.

لا يمكن للتاريخ في رؤية التقليد اليهودي إلا أن يكون مُثقَّفاً، وهو مذكورٌ بشكل أساسي في التوراة، في التوراة المكتوبة كما في التوراة الشفوية: «بالنسبة إلى الحاخامين، لم يكن الكتاب المقدّس كتابَ تاريخ الوقائع فقط، بل كان أيضاً الكشف عن حبكة التاريخ ككل». لم تكن هناك «أية حاجة إلى اختراع مفهوم تاريخي جديد جذرياً لإخلاء مكان لروما، أو لأية امبراطورية عالمية أخرى قد تقام إثرها»[٢٢]، من جهة أخرى.

من وجهة النظر هذه، يعكسُ القَدَر اليهودي نتائج العهد بين الله وشعبه. وستكون المآسي التي يُعانيها اليهود، وخصوصاً النفي من الأرض الموعودة، عقوباتِ التكفير عن خطاياهم. ويتعلق تقويم العدالة عندئذٍ، على نطاق واسع، بتوبة اليهود أكثر مما يتعلق بالأعمال العسكرية أو السياسية التي قد تُشكّل عندئذٍ تحدياً للعناية الإلهية. ويتكرر مشروع التأويل هذا باستمرار في التاريخ اليهودي، وليست العصرنة إلا نظرة مستوحاة من خطاب شعوبٍ أخرى يلقيها اليهود المتجدّدون على تاريخهم الذاتي، ما يقلّل من قدر هذا المشروع في نظر قسمٍ كبيرٍ من اليهود.

«بدأ الجهد الحالي لإعادة بناء الماضي اليهودي في زمنٍ هو شاهدٌ على انقطاع شرس في استمرارية الحياة اليهودية، والذي يرى إذاً تسارعَ ضياع الذاكرة الجماعيةَ أيضاً عند اليهود. بهذا المعنى ـ عندما لا يكون هناك إلا هذا العنوان: «إيمان اليهودي الضائع» ـ يصبح التاريخ ما لم يكن عليه قبلاً قط. وللمرّة الأولى، ينتصب التاريخ،

(٢٠) *Le Talmud de Babylone*, traité «Yoma.» p. 9b.
يبدو أن عبارة «الكره المجاني» تعود حصراً إلى اليهود. وقاد بحث عن هذا الموضوع على الإنترنت إلى مئات المراجع، جميعها نصوص يهودية.

(٢١) *Le Talmud de Babylone*, traité, «Gittin,» p. 55b.

(٢٢) Yerushalmi, *Zakhor: Histoire juive et mémoire juive*, p. 38.

وليس النصّ المقدّس، كقاضٍ لليهودية. وستشعر جميع الأيديولوجيات اليهودية في القرن التاسع عشر، من الإصلاح إلى الصهيونية، في الواقع بالحاجة إلى الاستعانة بالتاريخ، لغرضها، كي تكون صحيحةً. وسيقدّم التاريخ، وكان لا بدّ من توقّع ذلك، إلى المستعينين به النتائج الأكثر تنوعاً»[٢٣].

حين كان التاريخ يعني جيداً التاريخ السياسي، وتاريخ الدول، نلمس «أننا وضعنا حدّاً لتاريخ إسرائيل مع انهيار الدولة اليهودية» في القرن الأول[٢٤]. وبحسب المؤرخ البريطاني ليونيل كوشان، شارك المثقفون اليهود في القرن التاسع عشر عندئذٍ يهود الشعوب الأخرى «اللاتاريخية» مثل الأوكرانيين والرومانيين أو الليتوانيين التي هي على خلاف الشعوب «التاريخية» الهنغارية أو الألمانية أو الإيطالية، لا تملك دولة قومية. ويبحث الكثيرون عن اقتباس دروس التاريخ اليهودي، وباستيحائهم ماركس، يعتبرون أنّه يجب ليس فهم التاريخ فقط، بل تغييره: إنشاء دولة «والعودة إلى التاريخ». والحال أنّ هذا الرأي الذي رفضه الحاخاميون بشكلٍ جذري في مُنعطف القرن العشرين، لم يحظَ بالإجماع مطلقاً بين المثقفين البعيدين عن التقليد. ورفض فرانز روزنفايغ (Frank Rosenwzeig) (١٨٨٦-١٩٢٩) وسيمون دبنو (Simon Dibnow) (١٨٦٠-١٩٤١)، وحتّى لا نسمّي سواهما، الصهيونية، وأكّدا أنّ الروابط العضوية مع الشتات تشكّل ميّزةً أساسيةً تضمن بقاء اليهود عبر القرون: «لأنّه منذ البداية، كان التاريخ يتقدّم من منفى إلى آخر، وكانت ذهنية المنفى والارتهان للأرض وصراع الحياة الكريمة ضد الزوال في حوادث الأرض والزمن الممكنة الوقوع مُتجذّرةً في التاريخ منذ البداية»[٢٥].

رفض اليهود المؤمنون، هم أيضاً، التأكيد القائل بأن ضياع الدولة ربّما استبعدهم من التاريخ. لكن إذا كان المعارضون العلمانيون يحتلون مكاناً في التواريخ الصهيونية، فإن اليهود الأتقياء غائبون فيها على الأغلب.

إن في العمل التأريخي فجواتٍ في هذا الصدد، لكن هذه الفجوة بليغةٌ بحدّ ذاتها. وحتى لو كانت المعارضة اليهودية للصهيونية معروفةً من الإسرائيليين، فهي نادراً ما ظهرت في التواريخ الصهيونية. فالصهيونية تعني إذاً، في الوقت نفسه، انقطاعاً في الاستمرارية اليهودية وانقطاعاً في عمل المؤرخ الذي يبدو، هو أيضاً، أنه يتبع مُصادفات الأحداث.

---

(٢٣) المصدر نفسه، ص ١٣٠ (مذكور في الأصل).

(٢٤) Lionel Kochan, *The Jew and His History* (New York: Schocken Books, 1977), p. 3.

(٢٥) ورد في: المصدر نفسه، ص ١٠٥.

كان خصوم الصهيونية من اليهود إذاً غائبين غالباً في العمل التأريخي عن إسرائيل. وما عدا بعض الدراسات الأحادية ومجموعة نصوص مكرّسةٍ بنوعٍ خاص لتاريخ العلاقات بين الصهيونية واليهودية[٢٦]، فإنّ معظم تواريخ الدولة المكتوبة في إسرائيل وسواها لا تشير أيّة إشارةٍ إلى المقاومة الحاخامية. حتّى إنّ المؤرخين الجدد الذين يعيرون ذلك انتباهاً جدياً، لا بل متسامحاً، للمعارضة العربية للمشروع الصهيوني، يحاولون تجاهل معارضة «الحريديم»، ومساعيهم السياسية، كذلك العنف الذي تعرّض له «الحريديم» من قبل المؤسسة الصهيونية. ومعارضو الصهيونية الآتون من اليهودية المتحرّرة هم أقل ظهوراً أيضاً في العمل التأريخي من الصهيونية ودولة إسرائيل. في المقابل يتضمن كتابا تاريخ عن يهود ألمانيا[٢٧]، كذلك آخر عن مواقف اليهودية المتحرّرة إزاء الصهيونية[٢٨]، معلومات مفيدة حول معارضة الصهيونية. والأدب الجدلي والملتزم الذي ينشر مواقف المعاداة اليهودية للصهيونية هو غزير على نحو كافٍ[٢٩]، لكنه قليلاً ما يستعمل في تأريخ الصهيونية ودولة إسرائيل. ويشمل هذا الأدب كتباً وفصولاً ضمن مجلدات مشتركة، باللغة العبرية كما بلغاتٍ أخرى. وهي تشكّل، مع بعض المقابلات التي تمّت مع بعض زعماء المعارضة اليهودية للصهيونية، القاعدةَ الرئيسة للكتاب الحالي.

في حين أن الصهاينة يتمسكون بأن تاريخ الشتات مصنوع بشكل أساسي من قبل غير اليهود، يؤكّد العديدون من نقاد الصهيونية أنّ اليهود، على العكس، لعبوا دائماً دوراً فعالاً في تاريخهم الذاتي. وهذا الخلاف ليس مدهشاً لأنّ أحد أهداف الصهيونية هو «إعادة اليهود إلى التاريخ» جاعلين منهم، للمرة الأولى منذ ألفي سنة،

---

(٢٦) انظر ورقة صموئيل ألموغ (Shmuel Almog) المقدمة إلى: *Zionism and Religion*; Aviezer Ravitzky, *Messianism, Zionism, and Jewish Religious Radicalism*, translated by Michael Swirsky and Jonathan Chipman, Chicago Studies in the History of Judaism (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1996); Ehud Luz, *Parallels Meet: Religion and Nationalism in the Early Zionist Movement, 1882-1904*, translated from the Hebrew by Lenn J. Schramm (Philadelphia, PA: Jewish Publication Society, 1988), and Yosef Salmon, *Religion and Zionism: First Encounters* (Jerusalem: Hebrew University Magnes Press, 2002).

(٢٧) Mordechai Breuer, *Modernity within Tradition: The Social History of Orthodox Jewry in Imperial Germany*, translated by Elizabeth Petuchowski (New York: Columbia University Press, 1992), and Steven M. Lowenstein, *Frankfurt on the Hudson, MI: The German-Jewish Community of Washington Heights, 1933-1983, Its Structure and Culture* (Detroit, MI: Wayne State University Press, 1989).

(٢٨) Howard R. Greenstein, *Turning Point, Zionism and Reform Judaism*, Brown Judaic Studies; no. 12 (Chico, CA: Scholars Press, 1981).

(٢٩) انظر المصدر الأكثر كمالاً حول التفكير المعادي للصهيونية «Haredi» في: Aharon Rosenberg, dir., *Mishkenoth ha-ro'yim*, 3 tomes (New York: Nechmod, 1984-1987).

صانعي مصيرهم الذاتي. ولا يقبل النقاد اليهود أن يكون اليهود سوى ضحايا مستسلمين وعاجزين.

هؤلاء يشعرون بحسٍّ بالمسؤولية في العلاقة مع الله الذي منه تُحدَّد صفات «العدالة والرحمة والرأفة»، بحسب التقليد اليهودي، مصير فرد أو مجموع الشعب اليهودي. وتبقى آلية هذه العلاقة غير دقيقة. وتقدّم الفلسفة اليهودية مجموعة تأويلات مختلفة حول أفعال السلوك الإنساني التي يمكن أن تؤثر في تاريخ اليهود والتاريخ بشكلٍ عام[٣٠]. وفي الحس اليهودي التقليدي، البعيد كل البعد عن الإدراك اليهودي الحديث، فإن سبب كل ما يحصل لليهود هو أعمال اليهود بالذات.

بمحاولة «توحيد الشعب اليهودي»، لا يمكن للقومية إلا تحدّي الاستمرارية التاريخية التي تبرز في عبارات متفرعة ثنائياً للثواب والعقاب، للمنفى والخلاص. وكي يمكن التصدّي للتقليد اليهودي الذي يشجّع الاستبطان أكثر مما يشجع استعادتهم لمقاليد الأمور، فإنّ الصهاينة مجبرون على تجنيد التاريخ لغاياتهم الخاصة. كذلك يتعلم طلاب مدارس الدولة في إسرائيل الأساطير المُؤسِسة للدولة الجديدة، ويقرأون سِيَر كبار الصهاينة، صُنّاع التاريخ اليهودي الجسورين. وفي غمرة حماسة مصالحة سنوات التسعينيات من القرن العشرين، اطّلع طلاب إسرائيليون أيضاً على بعض الأساطير المُؤسِسة للحركة الفلسطينية التي تنكر على الإسرائيليين ملكية أرض إسرائيل. لكنّهم، قبل كلّ شيءٍ، يتعلمون قيمة البطولة والشجاعة والإقدام[٣١]، هذه الصفات التي اختفت ربّما من الحياة اليهودية بسبب المنفى.

في المقابل، تُعلِّم المدارس «الحريدية» أنّ هذه الصفات نفسها، بما فيها الكبرياء والعِناد، هي التي سبّبت المنفى. وتبقى وُجهتا النظر متعارضتين بعمقٍ، ما يؤثر في الدروس التي يستخلصها كل فريقٍ من التاريخ اليهودي.

كانت إزالة الغموض عن التاريخ الصهيوني التي تتابعت في أروقة الجامعات

---

(٣٠) انظر مثلاً: Julius Guttmann, *Histoire des philosophies juives: De l'époque biblique à Franz Rosenzweig*, trad. de l'anglais par Sylvie Courtine-Denamy, bibliothèque de philosophie ([Paris]: Gallimard, 1994); Jacob Breuer, ed., *Fundamentals of Judaism: Selections from the Works of Rabbi Samson Raphael Hirsch and Outstanding Torah-true Thinkers* (New York: P. Feldheim, 1969), and Léon Askénazi, *La Parole et l'écrit*, textes réunis et présentés par Marcel Goldmann, présences du judaïsme (Paris: A. Michel, 1999).

(٣١) انظر مثلاً: Bruno Bettelheim, *The Children of the Dream* ([New York]: Macmillan, [1969]), and Rinah Peled, *Ha-adam ha-hadash Shel ha-maapekha ha-tsionit ve-shorashav ha-Eropiyim* (L' Homme nouveau de la révolution sioniste) (Tel Aviv: Am Oved, 2002).

الإسرائيلية قد وجدت صداها عند يهود صَعُبَ عليهم قبول الصهيونية. وفي الإمكان تحقيق عدّة مقارنات بين خلاصات المؤرخين الجدد وملاحظات اليهود الممارسين لواجباتهم الدينية الذين يرفضون الصهيونية، بما في ذلك رفض العسكرية التي هي في أساس الحركة الصهيونية، واللامبالاة، لا بل تواطؤ الصهاينة في الهولوكست (المحرقة) (Shoah)، و«الإبادة الثقافية» للمهاجرين إلى إسرائيل. بكلماتٍ أخرى، «هذا إذاً مجموع مركّبات الضمير القومي الصهيوني كما كان قد «اخترع» عبر قرن من الصهيونية التي هي موضوع خلاف. هكذا إذاً، نحن بعيدون، بل بعيدون جداً، عن الزمن الذي كان فيه الشعب يتكلم بصوتٍ واحد»(٣٢). وفي الواقع، لم يتكلم الشعب بصوتٍ واحدٍ على الإطلاق، لكن الأصوات المُنشَقّة، وبخاصة أصوات خصوم الصهيونية اليهود، كانت بالكاد مسموعة، لأن لغتها التقليدية ونطاقها التصوّري التقليدي قضيا باستبعادها من الجدل.

مع ذلك، تطرح التجربة الصهيونية أسئلةً كثيرةً على اليهود الذين يمارسون اليهودية ويتطابقون مع التقليد اليهودي: كيف يمكن تفسير عودة اليهود إلى أرض إسرائيل قبل الأزمنة المسيانية؟ هل تطمس هذه العودة طابع التاريخ اليهودي الوحيد ومداه الميتافيزيقي؟ هل يُشكّل الانقياد السياسي وسيلة عملية للمنفى أو عقيدة دينية وضعها مؤسسو اليهودية الحاخاميون؟ أخيراً، وكما يقول رافيتزكي الذي يدرس منذ زمنٍ طويل المواقف «الحريدية» بالنسبة إلى الصهيونية، ما هي أهداف الصهاينة الحقيقية؟ هل أنّ عصيانهم موجّه فقط ضد الانقياد اليهودي السياسي، أو أن الصهاينة يقصدون إلى استئصال اليهودية بكاملها، يعني اقتلاع كلّ التقليد اليهودي الذي يتّهمونه بأنه أثار الخضوع والتراخي السياسي؟

تعكس الانتقادات اليهودية للصهيونية جميعها يقينيات لاهوتية عميقة. فالصهيونية تمسّ مباشرةً الإيمان بخلاص مسياني. وما هو موضوع رهان ليس فقط ممارسة اليهودية أو تركها، لكن تأويل التاريخ اليهودي اللاهوتي ككل، ووعي أن تكون يهودياً ومغزاه، بكلماتٍ أخرى.

يتّفق مؤرخو اليهودية حول واقع أن الخوف من تعجيل خلاص البشر ليس على الإطلاق ابتكار مدرسة فكرية خاصة معادية للصهيونية(٣٣)، وهي غير مجُنّدة لحاجات القضية، لكنها تشكل جزءاً من الاستمرارية اليهودية، ولها جذور عميقة في الأدب اليهودي الكلاسيكي الذي ترك أثراً واضحاً في العصر الوسيط. كما في العصر

---

(٣٢) Abitbol, «Introduction,» pp. 21-22.

(٣٣) Ravitzky, *Messianism, Zionism, and Jewish Religious Radicalism*, p. 18.

الحديث. وقد حذر حكماء إسرائيل، طوال أجيال، وقبل انطلاقة الصهيونية بكثير، الشعب اليهودي من قبول عبودية المنفى.

ولو أنّ مجموعة صور خلاص البشر المختلفة كبيرة بما يكفي، فالمسيانية هي التي تشكّل مرجعها. هذا التشديد ليس محصوراً بمدرسة أو بتيار ثقافي، لكنه يعكس بالأحرى ديمومة التقليد اليهودي. وهذه الاستخدامات الجدلية في نقد الصهيونية ودولة إسرائيل لا تؤثر في شيء في الموقف الرئيس الذي تشغله فكرة خلاص البشر في الاستمرارية اليهودية. من المفهوم أيضاً أن انطلاقة الصهيونية في القرن التاسع عشر وفي القرن العشرين، زادت من كثرة الاستنادات إلى الأصول المتعلقة بميزات الخلاص. لكن وجود حمايات ضد الإفلات المسياني مستمر، وتصبح التحذيرات أكثر عدداً عندما تظهر إمكانية الإقامة في أرض إسرائيل أو حين تتصاعد حماسة الجموع المسيانية.

ثالثاً: المناهضون للصهيونية واللاصهاينة

يبقى عدد معارضي الصهيونية الناشطين متواضعاً إلى حدٍّ ما، وهم بضع مئات الألوف في مجموعهم[٣٤]. لكن، وبحسب رافيتزكي وخبراء إسرائيليين آخرين، فإنّ تأثيرهم انتشر في الأوساط الورعة الأوسع نطاقاً. وفي أثناء مأتم الحاخام يوئيل تيتلباوم[٣٥] (١٨٨٧-١٩٧٩)، لاحظ مؤلف **هيا-يوئيل موش** *(Va-Yoel Moshe)*، العمل الأساسي اليهودي المناهض للصهيونية، كما لاحظ حاخامون كثيرون ذائعو الصيت أنّ طريق المتوفى هو الطريق الصحيح الوحيد الذي يجب اتّباعه.

يعتبر مناهضو الصهيونية أن أيديولوجية الصهاينة وممارساتهم هي معاكسة لأسس اليهودية. ويدرك اللاصهاينة الصهيونية كمفهوم غريبٍ عن التقليد اليهودي، لكنهم يتسامحون معه، ويستعملون دولة إسرائيل كأيةِ تركيبةٍ سياسية زمنية أخرى. ويرفض مناهضو الصهيونية القومية اليهودية كما يرفضها اللاصهاينة، وهم يرفضون بالأحرى كل صلةٍ إيجابية بين الحماسة القومية وخلاص البشر الإلهي.

في الشتات الحالي، تمارس المنظمات الصهيونية الأقوى ـ بما لا يُقاس من بعض التجمعات المعادية لها ـ ضغوطاً أخلاقيةً واقتصاديةً غالباً، لا بل ماديّةً أيضاً. وستكون التهديدات بالانتقام أمراً مألوفاً ضد هؤلاء الذين يرفضون التضامن مع دولة

---

(٣٤) المصدر نفسه، ص ٦٠.

(٣٥) Yoel Teitelbaum, *Va-Yoel Moshe* (Brooklyn, NY: Jerusalem Book Store, 1985).

إسرائيل. وقد أثارت الحجج التي تشكّك بالصهيونية وبدولة إسرائيل ردّات فعل مُعادية. ومثال حنة آرندت (Hannah Arendt) (١٩٠٧-١٩٧٥) المثقفة اليهودية الألمانية الشهيرة هو مفيدٌ في هذا الصدد. وهي، عندما وجّهت، كناشطةٍ صهيونيةٍ سابقاً، انتقادات تتعلق بالحركة، رُفِضَت كتاباتها ووضعت في سلّة المهملات. وبحسب تحليل لعمل آرندت، فإنّ الصهاينة لم يناقشوا حجّتها في أيّ وقتٍ كان، لكنهم أبدوا غضباً بالأحرى ضد طابعها، ولم يحبوا «نبرتها»[٣٦]. وكتب إليها جيرشوم شوليم (Gershom Sholem) (١٨٨٧-١٩٨٢)، المثقف اليهودي الألماني الذي أقام في القدس منذ سنة ١٩٢٤: «ما يجرحني في تجلّياتك المعادية للصهاينة أكثر من المضمون الذي يمكننا نقاشه هو نبرتها». ونلمس أنّه من المستحيل تشكيل معارضة موالية للصهيونية: «أنت معنا أو ضدنا»».

وحتى يومنا هذا نُظر إلى مناهضي الصهيونية: «غالباً، كمتواطئين، وقد وجدوا أنفسهم ثانيةً في دورٍ مُحتَقَرٍ بشدة. وهم لا يعرفون كيف يُظهرون أنّ مناهضتهم للصهيونية «ليست طعنةً في ظهر اليهود». بالإضافة إلى ذلك، فإنّ كثيرين من المعادين للصهاينة، وبخاصةٍ هؤلاء الآتون من وسط «الحسيديين»، يلاقون صعوبةً في نشر جوهر مناهضتهم للصهيونية بالذات على الملأ الذي يجد تناقُضاً ظاهراً في أن يُعارض فريقٌ راغبٌ في الحفاظ على استقلاله الثقافي كلَّ شكلٍ من أشكال الاستقلال السياسي[٣٧].

بعد التظاهرة المناهضة للصهيونية في مونتريال، لمست جماعات «حسيدية» عديدة في المدينة المذكورة تراجع المساعدة المالية لمدارسهم ولمراكز دراساتهم التلمودية: شعر كثيرون من المانحين بأنهم صُدموا من التعبير العلني عن الآراء المعادية للصهاينة. وقد أجبرت هذه الضغوط المالية مؤسسة دراسات تلمودية في مونتريال على إغلاق أبوابها: رفض المانحون تمويل جماعة الحاخام الذي يُديرها لكونه [شارك] في التظاهرة المناهضة للصهيونية. في هذه الحالة، يتغلب الالتزام الصهيوني على القيمة السامية التي تشكل دراسة التوراة في التقليد اليهودي. وفي حالةٍ أخرى أن «حَسيديّاً» يسكن في مدينةٍ قريبة من نيويورك، غالبية سكانها من اليهود، شوهد وهو يُمنع من تصوير بعض أعداد مجلة قديمة مناهضة للصهيونية. ويخفي كثيرون من المناهضين للصهاينة ملكيتهم كتباً ومنشوراتٍ مناهضة للصهيونية.

---

(٣٦) Martine Leibovici, *Hannah Arendt, une Juive: Expérience, politique et histoire*, [préf. de Pierre Vidal-Naquet], Midrash, essais (Paris: Desclée de Brouwer, 1998), pp. 365-367.

(٣٧) Israel Rubin, *Satmar; an Island in the City* (Chicago, IL: Quadrangle Books, 1972), pp. 175-176.

منذ نهاية القرن التاسع عشر، ونحن نسمع عن شكاوى تتعلّق برقابة الصهاينة لوسائل إعلام يهودية[٣٨]. وهذه الشكاوى مبالغٌ فيها دون شك. لكن الصحيح أنّ الحاخامين وجدوا خلال قرونٍ عديدة أنّه من الصعب، بل من المستحيل، معارضة الصهيونية علانيةً، لأنّه في بدء الصحافة اليومية اليهودية كان هناك أتباعٌ لـ «الهسكلة» (Haskala). وحتّى بعد قرنٍ من ذلك، عندما ظهرت صحفٌ «حريدية» (Haredi) عديدة، لم تلجأ السلطات الحاخامية إلى الصحافة إلا بحذرٍ، ما ترك آراءهم، ومنها النقد اليهودي للصهيونية، غير معروفةٍ كثيراً اليوم. ونشهد تشديداً على محاولات الرقابة التي تمارسها جماعات الضغط الصهيونية، مثل «واتش» (Watch)، ضد الانتقادات الجامعية للصهيونية وإسرائيل[٣٩].

بالنسبة إلى الكثيرين من اليهود المؤمنين، ليس لدولة إسرائيل علاقة إطلاقاً بالخلاص: هم لا يتطابقون إطلاقاً مع المتحمّسين للقومية ـ الدينية. بالنسبة إليهم، ليست لأرض إسرائيل قيمةٌ مطلقةٌ ومستقلةٌ عن التوراة. وبحسب وجهة النظر هذه، يجب محاسبة الشعب اليهودي في إسرائيل كما في مكانٍ آخر، وفق معايير عادية: هل هذا التوفيق الاجتماعي السياسي يفيد في تقريب اليهود من التوراة ومن تعاليمها أو، على العكس، يبعدهم عن الخوف من الله؟

بهذا المعنى، فالمعارضة بين الصهاينة وبين خصومهم جوهرية كثيراً بحيث تتقدّم المؤتمر الصهيوني الأول الذي عُقِدَ في مدينة بال سنة ١٨٩٧. وقبل ثلاث سنوات من المؤتمر، عبَّر الحاخام ألكسندر موشيه لابيدوس (Moshé Lapidos) (١٨١٩-١٩٠٦)، وهو سلطة حاخامية في روسيا، عن خيبة أمله أمام تقدُّم المحاولات الأولى في إقامة مستوطنات يهودية في فلسطين، ثم قِبَل حركة «هوفيفي صهيون» (Hoveveï Tsion) الروسية (المعروفة أيضاً باسم «محبة صهيون» أو «أحباء صهيون») (Hibbat Tsion) بدءاً من سنة ١٨٨١: «نعتقد أنّ هذه الغرسة المُقدّسة ستكون أمينةً للرب ولشعبه، وأنّها ستجدِّد نفوسنا. [. . .] والحال أنها منذ نعومة أظفارها أعطت عشباً رديئاً ورائحةً كريهةً امتدت إلى بعيد. سنتراجع عن مساندتنا، سنبقى خارجاً وسنقاوم بأقصى قدراتنا: علينا جمع كلّ قوانا باسم الرّب»[٤٠].

تُسبِّب إقامة الدولة تمييزاً بين المواقف المبدئية (ضد الصهيونية كإيديولوجية) التي

---

(٣٨) انظر ورقة يوسف سالمون (Yosef Salmon) المقدمة إلى: *Zionism and Religion*, p. 33

(٣٩) حول جدل جامعة واتش الصهيونية، انظر: <http://hnn.us/articles/986.html>.

(٤٠) «Alexandre Lapidos à Mordecai Eliasberg,» رسالة وردت في: ورقة سالمون، ص ٢٥.

تكون المحافظة عليها أسهل من معاداة الدولة التي تفرض نفسها في كثيرٍ من دوائر العمل اليومي. وكما سنرى لاحقاً، لا يعني التعاون مع الدولة قبوله كشيء مستحب أو حتى شرعي.

وتشارك عدَّة جماعاتٍ يهودية في إسرائيل وأماكن أخرى في هذه المقاربة البراغماتية (أو العملية). وهي من أصلٍ جغرافي وأيديولوجي وثقافي مُتَنَوِّع. والجماعة «الحريدية» الأقرب عهداً التي اتخذت شكلاً مؤسساتياً مهماً هي حركة شاس (Shass)[*]. هؤلاء اليهود الذين يعودون في أصولهم إلى البلدان العربية تحمّلوا ضغطاً ثقافياً أقوى، من دون شك، من اليهود الأشكيناز (Ashkénazes) الغربيين القادمين من البلدان الأوروبية. والمستوطنات الصهيونية الجديدة (يِشوف) (Yishouv)[**]، ودولة إسرائيل، كما سبق ورأينا، هي تجسيدٌ للمفاهيم الأوروبية، وقائمة على حقائق خاصة بيهود الإمبراطورية الروسية. ويبقى اليهود الذين يعيشون في البلدان الإسلامية بعيدين في غالبيتهم عن هذه المفاهيم، كما عن حقائق الأشياء موضع البحث. وتكون علاقتهم عندئذٍ مع جيرانهم المسلمين أكثر تناغماً ووداً، ويتكلمون اللغات المحلية بشكلٍ أفضل (العربية أو الفارسية أو الأفغانية)، ويذكر تاريخهم حوادث عنف واضطهادات مأساوية أقل مما يذكر حوادث إخوتهم في الدين، في أوروبا. فجماعة «شاس» هي، في الوقت نفسه، حركة مطالبة عرقية وحزب سياسي يملك نظام مؤسسات تربوية وخدمات اجتماعية[41]، وموقف «شاس» موقف لاصهيوني، ولو أنّ زعماءه ينتقدون عند الحاجة[42] انتقاداتٍ جارحةً للصهيونية، مع بقائهم أعضاء في الكنيست. ويستند الحزب بكثرةٍ إلى التصويت العرقي ليهود المغرب والبلدان العربية، لكنه متأثرٌ كثيراً بالتيّار الفكري «الليتواني».

كانت ليتوانيا قبل الحرب العالمية الثانية مركزاً لعدّة مدارس تلمودية شهيرة كان عليها أن تكون بمثابة معقل ضد «الهسكلة» والعلمنة في كلّ أوروبا الشرقية. وبعد «المحرقة»، وإحياء ذكرى ضحاياها، ازدهر كل من البنية التنظيمية والتقليد الثقافي الليتواني في إسرائيل كما في الشتات (الولايات المتحدة الأمريكية، كندا، المكسيك،

(*) وهم حرّاس التوراة السفرديين، وحزب ديني سفردي في إسرائيل (المترجمة).

(**) مجموعة المستوطنات اليهودية في أرض إسرائيل، والقديمة منها تعني السكان اليهود قبل وصول الصهاينة في سنة ١٨٨٠ (المترجمة).

(٤١) في ما يتعلق بلمحة سريعة عن الحزب، انظر: Jewish Virtual Library, «Shass,» <http://www.us-israel.org/jsource/politics/shass.html>.

(٤٢) مقابلات إذاعية «Kol Haneshama» في ذكرى اليوم ٤٩ لتأسيس دولة اسرائيل في ١٢ أيار/ مايو ١٩٩٧ في القدس.

جنوب أفريقيا، فرنسا، إنكلترا، روسيا ما بعد الاتحاد السوفياتي، وعدّة بلدان أخرى)[٤٣]. وعرف الحاخامون الناجون من المَحرقة أن يغرسوا في تلاميذهم قيم الدراسات التلمودية الأساسية التي تنتقل من جيلٍ إلى جيل. وجذبت هذه الحركة آلاف المنتسبين الجدد من الشباب المتحدرين من عائلاتٍ مُعلمنة، أو من عائلاتٍ أصلها أفريقي أو آسيوي، كما هو حال جماعة شاس الناخبة. وبعض الجماعات المتشدّدة من أصل ألماني أو ألزاسي (Alsace) انضمت إلى أرومة الأسرة الليتوانية المعارضة للصهيونية بشكلٍ خاص، والتي يوجد لها حالياً مركزان أساسيان في بيني براك (Bnei-Brak)، إحدى ضواحي تل أبيب، وفي لاكوود (Lakewood) في ولاية نيوجرسي (New Jersey).

تتضمن الجماعة الثالثة حركاتٍ «حسيدية» مختلفة مُتحدرة من السلالات الحاخامية التي توجد أصولها الجغرافية اليوم في أوكرانيا وبولونيا وهنغاريا وسلوفاكيا أو رومانيا. وقد أنتجت «الحسيدية»، وهي حركة التجديد الروحاني لليهودية، منذ القرن الثامن عشر، تيارات متنوعة تشكّلت حول شخصيات ربيّة (Rébbés) نافِذَة (زعماء السلالات الحاخامية). وقد أعطى الحسيديون، بتركيزهم على الدراسة التلمودية، مكاناً ممتازاً للمصادر الصوفية اليهودية، وأعاروا انتباهاً خاصاً لدراسة كتابات «الربّيين» السابقين. وبين الجماعات الأكثر أهمية بالنسبة إلى مضمون انتقاداتهم للصهيونية في فتراتٍ مختلفةٍ من القرن العشرين، برزت جماعات بيلز (Belz) (أوكرانيا)، ولوبافيتش (Lubavitch) (روسيا)، ومونكاسز (Munkacz) (أوكرانيا)، وساتمار (Satmar) (رومانيا)، وفيجنيتز (Vijnitz) (أوكرانيا)[*]. ونجد المناهضين للصهيونية الأكثر نشاطاً بين «الحسيديين» خصوصاً.

ما عدا في روسيا، لاقى الصهاينة أكبر مقاومة أصلانية (أرثوذكسية) عند الحسيديين في هنغاريا الشرقية، كما في غاليسيا الغربية (Galicie)[**]. حتى التعاطف البسيط إزاء الصهيونية كان محظوراً. وتتضمن المعارضة جميع المؤسسات المتشدّدة، بما فيها شبكة مدارس بث جاكوب (Beth Jacob) للبنات التي تمَّ تنظيمها قبل بضع سنوات فقط من الحرب العالمية الأولى. وقد أحرز اليهود الهنغاريون الآتون من ساتمار خصوصاً مكاناً رئيساً، إن لم يكن الأهم، بين المعاقل المعادية للصهاينة. وأقام

---

(٤٣) انظر على سبيل المثال: William B. Helmreich, *The World of the Yeshiva: An Intimate Portrait of Orthodox Jewry* (New Haven, CT: Yale University Press, 1986).

(*) مراكز سلالات حسيدية قديمة (المترجمة).

(**) الشرقية منها في أوكرانيا، والغربية في بولونيا. وكانت مقاطعة من الإمبراطورية النمساوية قديماً (المترجمة).

الحسيديون من ساتمار الذين نجوا من الحرب العالمية الثانية في ويليامسبورغ (Williamsburg) في بروكلين، حيث أسسوا سنة ١٩٤٨ جمعية «قلب ساتمار الطيّب» (Yetev Lev B'Satmar) التي ضمت حوالى اثني عشر عضواً. وصارت الجمعية تضمّ، بعد عدّة سنواتٍ من ذلك، ما يقارب الألف عائلة[٤٤]. كانت جماعات «ساتمار» موجودةً عندئذٍ في القدس وفي بناي ـ براك في إسرائيل، وفي أنفرس ولندن ومونتريال، وكذلك في بعض مدن أمريكا اللاتينية. واكتسبت هذه الجماعة بتكتلها أتباعاً، منهم أعضاء حركة «نيتورا كارتا» (Netouré Karta)، المشكلة خصوصاً من المتحدرين من الأورشليميين في بداية القرن العشرين الذين يعترفون برَبِّ (Rebbé) ساتمار كزعيمٍ روحي.

تميّزت حركاتٌ كثيرةٌ في وسط اليهودية الأصلانية (أرثوذكس) بمعارضةٍ شديدة للصهيونية ودولة إسرائيل. واعتبرت الصهيونية عندئذٍ بمثابة هرطقة، تُنكر الإيمان المسيْاني الأساسي، وتخالف الوعد الإلهي بعدم الاستيلاء أبداً على الأرض المقدَّسة بجهودٍ بشريَّةٍ. وكثّف «الساتماريون» معارضتهم بعد «المَحرقة»، المفهومة كعقابٍ بالنسبة إلى التطرّفية الصهيونية[٤٥].

أعلن «الساتماريون» على الجمهور الواسع أنّ الصهيونية لا تتكلّم باسم جميع اليهود. وهذا الهجوم ضد ادعاء المنظّمات الصهيونية بالصفة التمثيلية يقصد المفهوم الشعبي القائل بأنّ اليهودية مساوية للصهيونية، وأنّ اليهود والإسرائيليين يشكّلون كياناً واحداً. هكذا وجد «الساتماريون» أنفسهم غالباً إلى جانب جماعاتٍ أخرى مناهضة للصهيونية مع تمتّعهم بسلام مع جيرانهم غير اليهود، أمام عداوة يهود الشمال الأمريكي الذين يتعاطف الكثيرون منهم بدرجاتٍ مختلفةٍ مع دولة إسرائيل.

ليست العلاقة بالصهيونية وبدولة إسرائيل هي السمة المميّزة الوحيدة لهذه الجماعات: فهذه مختلفةٌ في مقاربتها للعصرية والتاريخ، لا بل لتأويل الصفات الإلهية. ويرى بعضها أنّ يد الله في كلّ حدثٍ تاريخي، وتعطي أخرى معنىً لاهوتياً بحذرٍ شديدٍ للغاية. وفي الواقع، لا تشكل هذه الجماعات (أي الحريديم Les Haredim) فئةً متوحّدةً إلا في نظر المراقب الخارجي: لا ترتدي غالبية هؤلاء إلا اللباس الأبيض والأسود.

مع ذلك، فهي تشارك جميعها في ميّزاتٍ أساسية، سواء أكانت تسكن القدس

---

(٤٤) Rubin, *Satmar; an Island in the City*, p. 40.

(٤٥) المصدر نفسه، ص ٩٥.

أم نيويورك، بناي ـ براك أم مونتريال، فهي تعيش دائماً في المنفى، في حين أن الفعاليات المناهضة للصهيونية تبقى في المنفى بسبب دولة إسرائيل التي يمنع وجودها بالذات، بحسب رأيها، الخلاص المسياني، ولا ينسب «الحريديم» غير الصهاينة أيّة قيمةٍ ميتافيزيقية إلى الصهيونية وإلى الدولة.

يبقى جميع «الحريديم» أمناء على التقليد اليهودي الذي لا يعترف مطلقاً بإمكانية تطوّر حالتين في العالم: المنفى، وخلاص البشر. وتبقى هاتان الحالتان مُتميّزتين وصفياً، والانتقال من الواحدة إلى الأخرى لا يمكن أن يكون إلا منظّماً وحذراً وكمّياً. وليس المنفى إذاً هو مسألة عنوان فقط أو مسألة سيادةٍ سياسية، بل هو مفهومٌ لاهوتي وثقافي يرتبط بحالة العالم أجمع. فخلاص البشر يعني تغييراً جذرياً يأتي بالتناغم للبشرية جمعاء، ويتجاوز من بعيد الحيّز اليهودي حصراً. والمنفى، بالنسبة إليهم، هو أمرٌ إلهي مفروضٌ على اليهود كعقابٍ لهم على مخالفتهم التوراة. ويرى الحسيديون الأكثر ميلاً إلى التفكير الصوفي في ذلك رسالةً خاصةً لجمع أجزاء القداسة الإلهية المُشتّتة بدورها في العالم.

ما عدا انتقادات اليهود الحريديين، كانت هناك انتقادات يهودية للصهيونية وجّهها يهودٌ ليبراليون باسم تأويلهم الذاتي للتوراة. وكما جميع التيارات اليهودية تقريباً في بداية القرن العشرين، عارضت الحركة الليبرالية الصهيونيةَ بشدّة. ولنتذكّر أنّ اليهودية الليبرالية هي حركةٌ تريد مطابقة العادات والطقوس اليهودية مع الوسط البروتستانتي الألماني الذي يُقدّم لها نموذجاً من بعض النواحي. ومن بين الإصلاحات التي طرحتها الحركة الجديدة، والتي تعود في أصولها إلى ألمانيا الشمالية في بداية القرن التاسع عشر، نقف على ضعف البُعد القومي لليهودية التي أصبح أتباعها إذاً «ألماناً يؤمنون بالعقيدة الموسَوية». فهم يتركون كل مرجع للعودة إلى صهيون، تماماً قبل تأسيس الحركة الليبرالية (أو المتحررة) في الولايات المتحدة الأمريكية منتصف القرن التاسع عشر، وحيث تجمع في وسطها غالبية اليهود الأمريكيين.

يرفض برنامج اليهودية الليبرالية المعتمد في بتسبورغ (Pittsburgh) (بنسلفانيا) سنة ١٨٨٥ كلّ شكلٍ من أشكال القومية اليهودية السابقة، وبطريقةٍ ما، انطلاقة الصهيونية السياسية في أوروبا[٤٦]. كان اليهود الليبراليون إذاً مستعدين للتنكّر لنظرية هرتزل الصهيونية التي طعنت بوجود مناهضة للصهيونية على نحو مطلق، وأظهرت

---

(٤٦) Norton Mezvinsky, «Reform Judaism and Zionism: Early History and Change,» in: Roselle Tekiner, Samir Abed-Rabbo and Norton Mezvinsky, eds., *Anti-Zionism: Analytical Reflections* (Brattleboro, VT: Amana Books, 1989), p. 315.

حاجتها إلى إنشاء دولة اليهود. وكانوا قد «أبغضوا مُقدّمة الصهيونية المنطقية، كما خلاصتها، وبخاصةٍ الإيمان بأن معاداة السامية هو شرطٌ تام في جميع الدول ـ الأمم التي يشكّل اليهود أقلية فيها، وبأن «دولة ـ أمة» منفصلة هي ضرورة»[٤٧]. وقد اعتبروا، ساخرين من الذين أصيبوا «بمرض الصهيونية»، أنّه من واجب كلّ يهودي المشاركة في الجهود المبذولة للقضاء على الصهيونية. «كلّ من يدرس التاريخ اليهودي ويحب بإخلاص إخوته في الدين سيرى أن التحريض الصهيوني يُناقض كل ما هو نموذجي لليهود واليهودية». لاحظ هذا، سنة ١٨٩٩ أستاذ في «معهد الوحدة العبرية» (Hebrew Union Collège) في سينسيناتي (أوهايو)، وهي الحركة الليبرالية الحاخامية. ويضيف رئيس المعهد سنة ١٩١٦ «أن الجهل والإلحاد أسّسا حركة الصهيونية السياسية ككل»[٤٨].

خفّفت الحركة الليبرالية في سنوات الثلاثينيات من القرن العشرين معارضتها فكرة تحويل الهوية اليهودية التقليدية إلى هوية قومية، وتبنّت مقاربةً أكثر توفيقية بعد حرب الأيام الستة. والمعارضة المبدئية التي صمدت وسط اليهودية الليبرالية، وبخاصةٍ في نطاق «المجلس اليهودي الأمريكي»، وهي تركيبة من اليهودية الليبرالية والصهيونية تبقى دائماً تحدّياً تصوُّرياً. وصرّح الحاخام ديفيد فيليبسون (David Philipson) سنة ١٩٤٢[٤٩] أنّ «اليهودية الليبرالية هي روحية، والصهيونية هي سياسية. اليهودية تتوجّه إلى العالم أجمع، والصهيونية بقعة صغيرة من آسيا». ويذهب البعض إلى حدّ قول إنّ الحركة الليبرالية ربّما رفضت أسس اليهودية الليبرالية الفلسفية بقبولها الصهيونية. بعباراتٍ أخرى، تشكّل الصهيونية انقطاعاً عميقاً بالنسبة إلى اليهودية الليبرالية، كما بالنسبة إلى الأصلانية (أي الأرثوذكسية) اليهودية.

وجّهت الحركة القومية ـ الدينية التي يعود سبب وجودها (كما تشير تسميتها) إلى التزامها بالصهيونية انتقاداتٍ بشأن الصهيونية ودولة إسرائيل مع ذلك. ويطرح بعض الحاخامين من القوميين ـ الدينيين الصهيونية للبحث ثانيةً، لكن هؤلاء نادرون للغاية، وبخاصةٍ أنّ مَنْ يصغون إليهم قليلون. وأصبحت حركة الاستيعاب لها في الشمال الأمريكي، أي الحركة الأصلانية (الأرثوذكسية) العصرية، صهيونية في غالبيتها. ولكن بعض المثقفين والحاخامين بدأوا هنا أيضاً بالتحفّظ بالنسبة إلى الأيديولوجية التي تأسست عليها دولة إسرائيل.

---

(٤٧) المصدر نفسه، ص ٣١٩.

(٤٨) Allan C. Brownfeld; «Zionism at 100: Remembering Its often Prophetic Jewish Critics,» *Issues* (Summer 1997), pp. 1-2 et 7-10.

(٤٩) المصدر نفسه.

كانت ردّات الفعل التي لاقاها نقاد الصهيونية فظّةً غالباً وعدوانية. ولا تزال النعوت «خائن»، «معاذٍ للسامية»، «يهودي قبيح....»، مستعملة حتّى يومنا هذا ضد هؤلاء الذين يعيدون النظر في شرعية الصهيونية وطابع دولة إسرائيل الصهيوني. وتؤكد مُنظمة بناي بريث (Bnai Brith)(*) في الولايات المتحدة الأمريكية في منشورٍ إعلاني أنّ «معاداة السامية تُظهر ألوانها الحقيقية كمناهضةٍ ساميةٍ مُتجذّرة جيداً»(٥٠). وبحسب الحاخام إيلمر برغر (Elmer Berger) (١٩٠٨-١٩٩٦)، من «المجلس اليهودي الأمريكي» (L'American Council for Judaism) «أنّ الصهيونية تحاول منذ البداية تفادي الجدل الأساسي موجّهةً إشاراتٍ حول بواعث مناهضة الصهاينة»(٥١). والحساسيات مفهومة لأن انتقاد الصهيونية يثير قضايا مداها الإنساني والسياسي واسع جداً. ولم تخفف السلطة العسكرية والسياسية الصهيونية في بداية القرن الحادي والعشرين من تعصّبها إزاء كل خطابٍ يطرح شرعية دولة إسرائيل للمناقشة.

بين هؤلاء الذين لا يقبلون الصهيونية بسبب معتقداتهم الدينية نجد مجموعةً كبيرةً من التيارات اليهودية. وكما لاحظ حاخام ليبرالي، فهؤلاء لا يستخدمون الصهيونية لبحثِ اليهودية(٥٢).

ولا شكّ في أنّ القارئ، بتمييزه مجموعة التيارات المذكورة دون أن يفضّل بالضرورة هذا التيار أو ذاك، سيتمكّن من فهم مدى رفض الصهيونية باسم التوراة، وأسس ظاهرة هذا الرفض. طبعاً، إنّ الصهيونية ـ وأكثر من ذلك، جاذبية الصهيونية ـ تتقدّم منذ أكثر من قرن. وقد التحق باليهود العلمانيين الذين كانوا أوّل من انضموا إلى الصهيونية القوميون ـ الدّينون الذين وضعوا قضية امتلاك أرض إسرائيل في صلب رؤياهم العالم.

(*) ومعناها «أبناء العهد» (المترجمة).

(٥٠) Richard Cohen, «It Isn't Anti-semitic to Criticize Israel,» *International Herald Tribune*, 6/5/2002.

(٥١) Elmer Berger, *Judaism or Jewish Nationalism, the Alternative to Zionism* (New York: Bookman Associates, [1957]), p. 46.

(٥٢) المصدر نفسه، ص ٣٢.

الفصل الثاني

هويـــة جديـــدة

«هم أقاموا ملوكاً وليس مني أقاموا رؤساء وأنا لم أعرف»[1].

ظهرت الحركة الصهيونية في العالم اليهودي الأوروبي في نهاية القرن التاسع عشر كمفارقةٍ (غير لائقةٍ) وخطرة. ويتعلّق الأمر من جهةٍ بحركة تحديثية تنهض ضد التقليد والماضي. ومن جهةٍ أخرى هي تجعل الماضي التوراتي مثالياً، وتستعمل رموزاً تقليديةً وتطمح إلى تحقيق حلم اليهود الألفي. لكن قبل كلّ شيء، تقدّم الصهيونية تعريفاً جديداً لما يعني أن «تكون يهودياً».

ويقدّم المؤرخ الإسرائيلي يوسف سالمون (Yosef Salmon) تمييزاً موجزاً لهذه الحركة، مع اعترافه بالتغيرات في معارضة الصهيونية باسم التوراة: «باختصار، إنّ المفهوم الحريدي العام للصهيونية هو مفهوم قوة علمنة المجتمع اليهودي الذي يتبع أسلافه، أي حركة الهسكلة. وبما أنّ برامجها الأكثر أهميةً كانت مرتبطةً بأرض إسرائيل ـ موضوع الآمال المسيانية التقليدية ـ فقد كانت أخطر بكثيرٍ من أيّة قوّة علمنة أخرى ضد اليهودية، وكان لا بدّ بالتالي من مهاجمتها»[2].

أولاً: من المسيانية إلى القومية

ظهر الأمل المسياني في التاريخ اليهودي مرّاتٍ عديدة. وكان يستيقظ من حينٍ إلى آخر، وكانت السلطات الحاخامية تخفّف من اندفاعاته الحماسية التي ـ بحسب هذه السلطات ـ يُخشى أن تتحوّل إلى خيبة وتُنفر المُتَحَمِّسين لليهودية تماماً. وحكاية شابتاي تزيفي (Sabbata Tsevi) (١٦٢٦-١٦٧٦) المسيح الدجال، الإزميري (Izmir) الأصل الذي خطف في غمرة حماسته الداعية إلى خلاصٍ قريبٍ جداً طوائف يهودية بكاملها قبل اعتناقه الإسلام، هي بمثابة إنذارٍ غالباً. هذه الحكاية، كذلك حكاية

(١) الكتاب المقدس، «سفر هوشع،» الأصحاح ٨، الآية ٤.

(٢) انظر ورقة يوسف سالمون (Yosef Salmon) المقدمة إلى: *Zionism and Religion* (conference), edited by Shmuel Almog, Jehuda Reinharz and Anita Shapira, Tauber Institute for the Study of European Jewry Series; 30 (Hanover, NH: University Press of New England, 1998).

عواقبها في أوروبا وأمكنة أخرى، صدمت العالم اليهودي ونبّهت حاسّة الحذر بالنسبة إلى كلِّ تظاهرةٍ تتعلّق بالآمال المسيانية.

مع ذلك، استيقظ هذا الشعور بمناسبة تحرير نابليون لليهود. واستقبلت طوائف بأكملها، ومنها طوائف هولندا ورينان(*)، الجيوش الفرنسية كمخلّص حرّرها وقادها إلى الأرض الموعودة، أرض الحرية والمساواة والأخوة. وقام بعض اليهود بنظم أناشيدَ طابعها مسياني تحيّةً للمحررين. والحال أنّه عندما دعا نابليون، وهو في غمرة حملته العسكرية إلى بلاد المشرق سنة ١٧٩٩، «جميع اليهود [. . .] إلى الانضواء تحت رايته» وإلى «إقامة دولةٍ يهودية في فلسطين»، لم تلقَ دعوته الحماسة المطلوبة مع أنّها تطابق الوعد بإعادة بناء الهيكل[٣].

هذا الانتقال إلى مفهوم خلاص البشر من مجال الله المطلق إلى مجال النشاط السياسي شكّل انقطاعاً، ولم يجد صدىً إلا في ما بعد في الأيديولوجية الصهيونية. وإنّه لمن الواضح أيضاً أن هذه التطلعات ذات الطبيعة المسيانية لعالم جديد وكامل لم يمكنها أن تتحقق في نطاق عادي لتغييراتٍ سياسيةٍ واجتماعيةٍ عادية، يقوم التحرّر عليها. وهذه الانتظارات، هي من جهةٍ أخرى، في أصل الخيبة التي شعر بها يهود كثيرون وبينهم هرتزل بنفسه، في أثناء قضية دريفوس (Dreyfus).

ويلاحظ أفينيري (Avineri) في كتابه **تاريخ الصهيونية الثقافي**: «أنّ اليهود لم يعودوا يُعيرون أهمية على الإطلاق لفكرة العودة [إلى أرض إسرائيل]، كما غالبية المسيحيين لفكرة المجيء الثاني للمسيح. فبصفتها رمزاً روحياً وبرهان اندماج في الجماعة ومطابقة معها، كان الأمر يتعلّق بمكوّن أساسي لمنظومة القِيم. لكن باعتبارها عنصراً حاسماً في العمل التاريخي، وفي تعديل الحقيقة بواسطة التاريخ، كان الأمر يتعلّق خصوصاً برؤيا عزائية»[٤].

يعترف أفينيري، وهو مراقبٌ علماني يقظٌ ونزيه، بأنّه قد يكون ـ بحسب كلامه بالذات ـ إدخال الصهيونية في مفهوم «الصلة الوثيقة مع بلد إسرائيل» تافهاً وامتثالياً ودفاعياً. وربّما يتعلّق الأمر، بالأحرى، بتحوّلٍ في الضمير اليهودي، وليس أبداً بتتمّةٍ منطقيةٍ لقرون النحيب من أجل الأرض المقدّسة.

هذا التحوّل جذري، ولا سيّما أنّه يحدث فجأةً تقريباً في وقتٍ لا يمكن معه

(*) ريتان (Rhénanie) منطقة تاريخية في ألمانيا على ضفتي نهر الراين (المترجمة).

(٣) Franz Kobler, *Napoleon and the Jews* (New York: Schocken Books, 1976), pp. 55-57.

(٤) Shlomo Avineri, *Histoire de la pensée sioniste: Les Origines intellectuelles de l'état juif*, traduit de l'anglais par Erwin Spatz, Judaïques (Paris: J.-C. Lattès, 1982), p. 14.

إلا أن يدهشنا. ودائماً بحسب أفينيري: «[. . . .] إنّ القرن التاسع عشر كان من جميع وجهات النظر من أفضل القرون التي عرفها اليهود فردياً وجماعياً، منذ خراب «الهيكل». وكان اليهود، مع الثورة الفرنسية والتحرير، قد قُبلوا للمرّة الأولى على قدم المساواة أمام القانون. وفتحت المدارس والجامعات والمهن الحرّة تدريجياً أمامهم. [. . .]. وقبل سنة ١٨١٥، لم يكن أيُّ يهودي قد أثَّر عملياً في سياسة ومالية وطب وفنون أو تشريع أيّ بلد أوروبي. في ذاك العصر، كان في استطاعة تاريخ أوروبي أن يكتفي بمرجع عابر عن وجود اليهود الجماعي والفردي. وفي سنة ١٩١٤، نقل قرن التحرير الحياة اليهودية من هامش المجتمع الأوروبي إلى وسطه»[٥].

في الوقت نفسه، كان تحرير اليهود يشكّل جزءاً من هذه الفوضى التي أسفت لها (حلقات) المحافظين في القارة القديمة[*]. لكنهم لم يكونوا الوحيدين الذين أسفوا لها. ففي أثناء اجتياح نابليون لروسيا سنة ١٨١٢ كان ربي (Rébbé) مدينة لوبافيتش (Lubavitch) قد طلب إلى أتباعه الحسيديين مقاومة الغازي والتعاون مع الجيش الروسي، ولا يتعلق الأمر هنا بوطنية عفوية أو بتقدير فجائي للأعمال الحسنة التي وعدتهم بها إمبراطورية الكسندر الأول. كان الربيّ قد قدَّر نتائج التحرير على اليهود في أوروبا ووجدها سيئة، لأنّها كانت ناتجةً عن «الفوضى» النابوليونية، وتبعد اليهودي عن التوراة وتعاليمه. من هنا كان دعمه المطلق لجيش القيصر الذي بشّره الحاخام قبلاً بهزيمة نابليون مستنداً إلى تحويرات مُعقَّدة لبعض الآيات التوراتية. كانت رغبة الهروب من التحرر قوية إلى درجة أنّ أحد الحاخامين الهنغاريين امتدح سنة ١٨٧، «رحيل اليهود إلى فلسطين ليعيدوا فيها الحضارة التقليدية في مأمنٍ من أوروبا المُحَرَّرة»[٦].

كان لا بد إذاً من تصحيح ملاحظة أفينيري التي بحسبها «أنّه من جميع وجهات النظر الممكنة كان القرن التاسع عشر أفضل القرون التي عرفها اليهود، فردياً وجماعياً، منذ خراب الهيكل». ولا يتعلق الأمر بجميع وجهات النظر الممكنة، لكن فقط بتلك التي تقبل التحرر ولا تبحث إلا عن تحسين وضع اليهود الاقتصادي والسياسي. والحال أنّه من وجهة نظر الربيّ لوبافيتش، كذلك بالنسبة إلى جماعة كبيرة من الحاخامين الأوروبيين من مختلف البلدان، يشكّل التحرّر بالنسبة إلى اليهود تهديداً

---

(٥) المصدر نفسه، ص ١٥ ـ ١٦.

(*) أي أوروبا (المترجمة).

(٦) ورد في: Maurice Kriegel, «Orthodoxie,» dans: Elie Barnavi et Saul Friedländer, dirs., *Les Juifs et le XXe siècle: Dictionnaire critique* (Paris: Calmann-Lévy, 2000), p. 164.

خطيراً. فالحريات التي حملتها الجماعات الثورية تُحوِّل المجتمعات الأوروبية على المدى الطويل، لكن تأثيرها في المواطنين المسيحيين أقلّ مأساويةً بكثيرٍ من تأثيرها في اليهود. وكان على اليهودي الذي تحرّر هكذا أن يغيّر لغته (من اليديشية (Yeddish) إلى اللغة المحلية)، ولباسه الذي سيتبع من الآن فصاعداً الموضة الأوروبية، لا بل مهنته. لهذا ومن دون رفض التحرر في مجموعه، كان عددٌ كبيرٌ من مُفكّري اليهودية والسلطات الحاخامية تخاف من مدى وعمق التغييرات التي يواجهها اليهود الأوروبيون في القرن التاسع عشر. وتشكل الصهيونية ودولة إسرائيل وما يعيشه الشرق الأوسط حالياً، نتيجةً مباشرة لعصرنة الوعي التي بدأ اليهودُ بتحملها تحت تأثير الثورة الفرنسية(٧).

أضعفت انطلاقة القومية العرقية في أوروبا في نهاية القرن التاسع عشر التحرر السياسي، دون أن تهدّد مع ذلك مكتسبات الليبرالية بشكلٍ جدّي بالنسبة إلى يهود أوروبا الغربية. بالمقابل، كانت القومية العضوية في أوروبا الوسطى وأوروبا الشرقية، في القرن العشرين، حيث تستمد الصهيونية قواها الأساسية، مُتعصِّبة ومستأثرة وشرسة. وكان التجديد القومي يتطلب تضحياتٍ، وبخاصةٍ تضحيات الذين لا ينتمون إلى القومية موضوع البحث، وهذا كان يبدو طبيعياً بالأحرى(٨).

وأيقظت دَوْلانية(*) المشروع البلشفي والوعد بعالمٍ جديد، مرّةً أخرى التطلعات المسيانية عند اليهود الذين يشاركون بحماسةٍ في «بناء الاشتراكية». ولن يستطيع انتظار خلاص مسياني يسكن عدد كبير من اليهود المُتَعَلّمين في القرن التاسع عشر والقرن العشرين إلا أن يجعل السلطات الحاخامية مُتشكّكة كفاية. ويُحذّر بعض الحاخامين من خيبةٍ لا بدّ منها بالنسبة إلى هذه المشاريع السياسية ذات النبرة المسيانية. وتشكل الصهيونية جزءاً من هذه المشاريع القومية التي يطمح إليها ملايين الناس عبر أوروبا في القرن العشرين.

هناك مثال عن استبدال الديانة اليهودية تُقدِّمه القومية اليهودية هو نداء أطلقه شابٌ على فلاديمير جابوتنسكي (Vladimir Jabotinsky) (١٨٨٠-١٩٤٠)، الكاتب الروسي والزعيم الصهيوني: «حياتنا مضجرة وقلوبنا فارغة لأنه ليس بيننا إله. فاعطنا،

---

(٧) Arthur Hertzberg, *The French Enlightenment and the Jews* (New York: Colombia University Press, 1968).

(٨) Zeev Sternhell, *The Founding Myths of Israel: Nationalism, Socialism, and the Making of the Jewish State*, translated by David Maisel (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1998).

(*) مذهب يسمو إلى تجاوز حدود الدول أو وحدة الأهداف بين طبقات اجتماعية وتكتلات حزبية متشابهة في عددٍ من البلدان (المترجمة).

يا سيدي، إلهاً يستحق عبادة وتضحية وسترى ما يمكننا عمله»[٩]. وكان الجواب سريعاً ويستوحي الحركات الشعبية التي ظهرت عندئذٍ في بلدانٍ أوروبية عديدة: حركة بيتار (Betar)[*]، وهي تنظيم شبابي (شبه) عسكري توصّل إلى تحريك آلاف الشباب اليهود. وشدّدت حركة «بيتار»، بحلولها محل اليهودية، على الاحتفاظ بمطلبها الحصري: الإخلاص الكلّي ودون مساومة للقضية الصهيونية. ورسخ فيهم شعاراً استعاره من الشاعر الروسي اليهودي حاييم نحمان بياليك (Haïm Nahman Bialik) (١٨٧٣-١٩٣٤) «ليس هناك إلا شمسٌ في السماء، إلا إيمانٌ في القلب، ولا شيء آخر». وكي يبرّر جابوتنسكي مقاربته، لجأ إلى محادثاته الخاصة مع جوزيف ترومبلدور (Joseph Trumpeldor) (١٨٨٠-١٩٤٠)، وهو محارب قديم في الجيش الروسي شارك في نشاطات الفرقة اليهودية الأولى في غاليبولي (Gallipoli) في تركيا أثناء الحرب العالمية الأولى، وكذلك في الثورة الروسية سنة ١٩١٧.

وكان ترومبلدور هو القائل إنّه يجب أن يصبح الشعب اليهودي شعباً حديدياً: «الحديد هو الذي يجب أن يُصنع منه كل ما تتطلبه الآلة القومية. هل تتطلب دولاباً؟ ها أنا. هل تريد مسماراً، برغياً، عارضة خشبية؟ ها أنا. أتريد شرطة؟ أطباء؟ ممثلين؟ محامين؟ سقائين؟ ها أنا. لا أملك مشاعر ولا نفسية، ولا اسم لي. أنا خادم صهيون، ومستعدٌ لكلّ شيء. محدودٌ بلا شيء. لا شيء لدي إلا هذا الأمر الملحّ: البناء»[١٠].

البلاغة لها ذوقٌ روسي مميَّز: الحديد والفولاذ هما الاستعارتان المفضّلتان عند البلاشفة. ويبرر ستالين (الذي يعني اسمه الحربي الرجل الفولاذي) سياساته التجنيدية الذاتية بمحادثات مع لينين. وقد أُعِدَّ روّاد الشبيبة السوفياتية كي يطيعوا القضية، ولا يمكن أن يكون جوابهم إلا «أنا مستعدّ دائماً!»[**]. وتبنّت حركات تجنيدية في أوروبا طرقاً مماثلة للاستيعاب.

ولغة الخلاص كُليّة الوجود في معظم نصوص الأيديولوجية الصهيونية. وقد استعمل حزب بن غوريون العمّالي، التيار المسيطر، صور خلاصٍ مُترابطة بشكلٍ

---

(٩) Joseph B. Schechtman, *Fighter and Prophet: The Vladimir Jabotinsky: The Last Years* (New York; London: Thomas Yoseloff, 1961), p. 410.

(*) حركة شبابية يهودية تأسست في عام ١٩٢٣ في ريغا عاصمة لاتفيا على يد الناشط الصهيوني جابوتنسكي، ولا تزال تمارس نشاطها حتى اليوم. وقد دخل في عضويتها معظم الساسة الإسرائيليين اليمينيين أمثال يتسحاق شامير وموشي آرنيز. ولها فروع في العديد من بلدان العالم (المترجمة).

(١٠) المصدر نفسه، ص ٤١٠.

(**) بالروسية: «Vsegda Gotov» (المترجمة).

خاص. واستعيدت عبارات توراتية كثيرة في معنىً جديد. ويضيف شلومو أفينيري: هكذا يُشير تعبير «خلاص الأرض» (Guéulet Haaretz)، منذ الآن فصاعداً، إلى شراء الأراضي العربية من قبل اليهود، وإلى «معاملات عقارية مريبة أحياناً»[١١].

ويصبح «هاغادا»[*] الفصح، وهو نصّ أساسي في ما يتعلق بالخلاص، أداة علمنة أيضاً. ويخضع هذا النص، مع حفاظه على تسميته، إلى تحوّلاتٍ رئيسة وسط منظومة الصهيونية التربوية. وفي حين اختفت الإشارات إلى الله، استبدِلَ الله في «الهاغادا» المقروء في بعض «الكيبوتزات» اليسارية بستالين «الذي أخرجنا من بيت العبودية». وأثار هذا التحويل الجوهري للغة الخلاص والقيم الدينية إلى رموز ومفاهيم علمانية حماسة كبيرة عند الروّاد الصهاينة الذين رأوا أنفسهم عندئذٍ في طليعة الشعب اليهودي، ويكتبون التاريخ بأيديهم الذاتية. وسهّل استعمال العبارات اليهودية المألوفة عند الشعب اليهودي في أوروبا الشرقية، ونشر الأيديولوجيات التي تمثّل، مع أنّها جذرية، أشكالاً تقليدية لتهدئة المخاوف.

بحسب المؤرخ والاختصاصي بالعلوم السياسية الإسرائيلي زيف ستيرنهل (Zeev Sternhel)، فإن هذا الاستخدام العملي للدين ليس وقفاً على الصهيونية، بل هو خاصّ بالقوميات العضوية التي انتشرت في أوروبا منذ منتصف القرن التاسع عشر. وهكذا أصبح الدين الذي تركت وظيفته الاجتماعية كرباطٍ لوحدة الشعب، لكن أفرغ من مضمونه الميتافيزيقي، عنصراً مهماً لعددٍ كبيرٍ من القوميات، ومثلاً للقومية البولونية أو «للعمل الفرنسي» اللذين يظهران مداهما الكاثوليكي. ويصف ستيرنهل ظاهرة «دين دون إله»، بأنه دينٌ لا يحفظ إلا رموزه الخارجية[١٢].

إنّه بهذا المعنى يجب رؤية تحوّل الصلاة التذكارية «سيتذكّر» (Yizkor) بقلم برل كاتزنلسون (Berl Katznelson) (١٨٨٧-١٩٤٤) الذي هو من أصلٍ روسي وزعيم الحركة الصهيونية العمالية. وقد أعاد كتابة النص الذي يسأل الله في نسخته التقليدية أن يحفظ ذكرى المتوفى دون تحديد سبب الوفاة. ويتوجّه النص الصهيوني إلى الشعب اليهودي ويحثّه على تذكّر الأبطال «الذين بذلوا حياتهم من أجل مجد إسرائيل وأرض إسرائيل». وعلى غرار قوميات أوروبية أخرى أصبحت ذكرى الأبطال الذين ماتوا في

---

(١١) Shlomo Avineri, «Zionism and the Jewish Religious Tradition,» paper presented at: *Zionism and Religion*, p. 6.

(*) «Haggada»: مجموع النصوص التوراتية التي تروي تاريخ الخروج من مصر، وتتلى في الفصح.

(١٢) Sternhell, *The Founding Myths of Israel: Nationalism, Socialism, and the Making of the Jewish State*, p. 56.

سبيل الوطن أداة في النضال من أجل الاستقلال السياسي، مُحوِّلةً هكذا معنى الرمز اليهودي المستعار من الشعائر اليهودية.

اكتسب الدين أهميةً إضافيةً بالنسبة إلى الصهاينة مهما كانت ممارستهم للشعائر اليهودية، لأنه يقدم الشرعية التاريخية الوحيدة لحقوق اليهود على أرض إسرائيل. كذلك أنكر أحد مُنظِّري الصهيونية من أصلٍ روسي، هو آرون ديفيد غوردون (Aaron David Gordon) (١٨٥٦-١٩٢٢) صراحةً مصدر التوراة الإلهية، لكنّه استخرج منها برهاناً عن غزو الأرض المُقدَّسة: «نحن، في هذا البلد، خلقنا القول المأثور «صُنِعَ الإنسان على صورة الله»، وهذا الإثبات أصبح جزءاً من حياة «الإنسانية». وخلق كوناً بكامله بمساعدة هذا الإثبات. وبهذا، نحن ربحنا حقَّنا على «الأرض»، وهو حقٌّ لن يبطل أبداً تماماً، كما أن التوراة وما ينجم عنها ليس باطلاً»[١٣].

كان هذا الخطاب المُسلِّم بكتابة اليهود له في التوراة يشكل هرطقةً في نظر كلّ يهودي ممارس لشعائره الدينية. ووجدت «قومية غوردون القبلية» نفسها إذاً بعيدةً جداً عن التفكير الحاخامي الذي عارضها بشراسةٍ. وانتظرت فكرة أخرى من أفكار غوردون المصير نفسه، وهي فكرة «تغيير توجيه» البركة التي يقولها اليهود بمناسبة الأعياد إلى معنى قومي: «مباركٌ أنتَ الذي اخترتنا من بين جميع الأمم»، في حين أنّ البركة تعود إلى الخيار الذي يقصد إتمام بعض الالتزامات التي فرضتها التوراة، فإن الاستعمال الذي قدّمه غوردون يقصد إلى تعبئة اليهود للشعور بأنّهم «مختارون» لامتلاك «الأرض المقدّسة». وبحسبه، إنَّ الخطر الأساسي هو الليبرالية الأوروبية التي تقدّم خياراً فردياً لليهودي، وتخلق عندئذٍ حياةً قوميةً في الشتات «لا تستحق أن تعاش».

كان تأثير غوردون كبيراً في ما يتعلق بتكوين مفاهيم صهيونية وسط شبيبة يهودية أصلها روسي في فلسطين التي ستشكل نخبة الصهيونية المقبلة، ولا سيّما أنّ هذه الشبيبة لا تملك أولاً إلا تأهيلاً ثقافياً قليلاً في مجال الدراسات التلمودية، كما في مجال الثقافة الأوروبية[١٤]. وأصبح تفكير غوردون الذي تكوّن في أثناء عمله كمدير قطاعات زراعية في روسيا مُقوِّماً أساسياً للأيديولوجية الصهيونية الذي يحوّل جزءاً من الشرق الأوسط وقسماً أكبر أيضاً من الشعب اليهودي.

---

(١٣) Aaron David Gordon, «A Clarification,» dans: Ibid., p. 57.

(١٤) Sternhell, Ibid., p. 52.

عندما أظهرت الرؤيا الصهيونية للشعب اليهودي المدى القومي للهوية اليهودية الخاضعة تاريخياً للأوامر الدينية، احتجّ مفكّرون حاخاميون كثيراً. وأثاروا، على العكس، مفهوم الأمّة اليهودية القائم على التبعية للتوراة أكثر مما هو قائمٌ على الانتماء إلى جماعة عرقيةٍ أو إلى أرضٍ ما. وهذا المفهوم ينتمي إلى مفهوم الدين الغربي، لكنّه لا يتطابق معه كُلّياً، لأنّه يتضمّن أيضاً مدىً موضوعياً: فالمولود من أمٍّ يهوديةٍ يبقى يهودياً ولو أنّ تبعيته للتوراة غير كافية. ويجِدُ الحاخامون أنّ النص الصهيوني عن الهوية اليهودية [. . .] يتضمّن ما هو معاكسٌ تماماً للقيم التقليدية: فما كان قبلاً وسيلةً فقط أصبح هدفاً، وما كان هدفاً أصبح وسيلةً»(١٥). ومع ذلك، وجدت الصهيونية دائماً أتباعاً، والأقرب عهداً منهم بين المهاجرين السوفيات سابقاً الغرباء عن اليهودية، لكنهم يملكون «هوية يهودية» صارت رسمية في عهد ستالين، وما زالت صالحةً في إسرائيل.

إنّ بقاء اليهود عبر ألفي سنةٍ من التاريخ هو مسألةٌ أخرى تفصل الصهاينة عن التقليد اليهودي. وبحسب الصهاينة، كان اليهود قد لجأوا إلى الدين كوسيلةٍ لتحقيق «إرادتهم بالبقاء»: وبكلماتٍ أخرى، لن تكون اليهودية إلا وسيلة بقاء. ووفق هذا المفهوم، أُعطِيت التوراة كي تحفظ وحدة الشعب. لكن، ما إن يعود اليهود إلى أرضهم حتى تنتفي حاجتهم إلى تعاليمها لأنّ وعيهم القومي المُعاش في أرض إسرائيل سيعرف الحفاظ على هذه الوحدة(١٦). وهذا التفسير، لا بل هذا التعبير «إرادة البقاء»، يتنافى مع الحساسية الحاخامية. وتأتي الفكرة، طبعاً، من بعض الحركات القومية الأوروبية التي تؤكد إرادة الشعوب المشتّتة في أرجاء الإمبراطوريتين الروسية والنمساوية في البقاء، وأن تنعم بدولةٍ قومية.

لنتذكّر أن الصهيونية تستوحي القوميات العضوية في أوروبا الوسطى والشرقية حيث يناضل القوميون في سبيل إنشاء دولة، وبالتالي إنشاء إطارٍ شرعي وسياسي من أجل الأمّة الموجودة عندئذ. وقد ترك احتكاكهم بالجوانب الخاصة للقومية الألمانية والبولونية والأوكرانية تأثيراتٍ دائمة في الحركة الصهيونية والمجتمع الإسرائيلي الذي نجحت بخلقه في أرض إسرائيل. ويجهل الصهيونيون في غالبيتهم الحقيقة العكسية

---

(١٥) Jacob Rosenheim, *Ausgewhlte Aufstze Ansprachen* (Frankfurt-am-Main: [n. pb.], 1930), vol. 2, p. 104,

ورد في: Yaakov Zur, «German Jewish Orthodoxy's Attitude toward Zionism,» paper presented at: *Zionism and Religion*, p. 111.

(١٦) Joshua Joseph Preil, «Davar lemeshiv,» *Hamelitz*, nos. 183-184 (1894), pp. 1-2.

ورد في ورقة يوسف سالمون المقدمة إلى: المصدر نفسه، ص ٣٠.

كالتي في فرنسا، حيث تخلق الدولة الأمة في سياق بطيء ومتعمَّد، بمساعدة وسطٍ شرعي وسياسي. وهم لم يعرفوا على الإطلاق قومية متسامحة تنطوي على تمييزاتٍ واضحةٍ بين الأمّة والدين والمجتمع والدولة، والتي تتحرَّك في نطاقها حالياً طوائف يهودية كبرى في فرنسا وانكلترا أو في الولايات المتحدة (وحيث يقيم كثيرون من نُقّاد الصهيونية الحاخامين).

في الواقع، وفي غياب أساس ثقافي مشترك غير التوراة، ليس من خيارٍ للحركة الصهيونية ودولة إسرائيل إلّا مساندة هوية قومية تقوم على الانتماء العرقي وتتوطّد في حال التهديد العربي. ولا يمكن ضمان بقاء «شعب يهودي علماني» في غياب دولةٍ صهيونية.

ويشدّد مؤرخو الصهيونية على أنّ مؤسّسي هذه الحركة قادمون جميعهم من أوساط مندمجة، وبحسب أفينيري: «[. . .] أنهّم لم يأتوا من وسطٍ ديني تقليدي، بل كانوا جميعهم نتاج التربية الأوروبية، ويشاركون في الأفكار المقبولة من قِبَل المثقفين الأوروبيين. لم يكن عبئهم اقتصادياً أو دينياً [. . .] كانوا يبحثون عن تقرير مصيرهم الذاتي، وهويتهم وحرّيتهم في نطاق مفاهيم الثقافة الأوروبية ما بعد سنة ١٧٨٩، كذلك عن ضميرهم القومي الذاتي الذي استيقظ منذ قليل»[١٧].

إنّ الصهيونية إذاً هي قبل كلّ شيءٍ جواب على تحدّيات الليبرالية والقومية أكثر من ردّة فعلٍ على معاداة السامية المحيطة. وبحسب أفينيري دائماً، فإن الصهيونية لم تتمكّن من الظهور قبل الثورة الفرنسية، أيّاً كانت شدّة الاضطهادات ضد اليهود في القرون الماضية. وتشكّل الصهيونية إذاً الانقطاع الأكثر جذريةً في حياة اليهود[١٨].

كانت معارضة تنظيم مفاهيم اليهودي القومية وتاريخه شديدة وسريعة. وحتّى الذين شجعوا في البداية من بين الحاخامين استعمار فلسطين في العقود الأخيرة من القرن التاسع عشر شعروا بأنّهم مجبرون على أن ينقلبوا ضد الصهيونية. وقد أكدوا على أنّ الذي يُميِّز الجوهر الوحيد للشعب اليهودي هو التوراة وتطبيق وصاياها (Mitsvoth) التي يجعله الله عبرها شعباً واحداً، وليست «أرض إسرائيل» (Eretz Israël) واللغة العبرية. ويتمتّع اليهود الأتقياء في فلسطين، ولم يكن هناك سواهم من اليهود قبل الاستعمار الصهيوني، بشيء من الاستقلال الذاتي الذي منحه لهم السلطان دون

---

(١٧) Avineri, *Histoire de la pensée sioniste: Les Origines intellectuelles de l'état juif*, p. 25.

(١٨) المصدر نفسه، ص ٢٦.

أن يفكروا مع ذلك بوضع قومي، وهو مفهوم غريب بالنسبة إلى اليهود الفلسطينيين كما بالنسبة إلى سلطات اسطنبول.

احتقر مناهضو الصهيونية اليهود هذا التنظيم لمفاهيم اليهودي القومية التي هي خاصة بالصهيونية كما بمعاداة السامية العنصرية، والتي عاناها اليهود في القرن العشرين. وكان أشد خصوم الصهيونية من دون شك الحاخام إسرائيل دومب (Israel Domb) في لندن. وقد عاد هذا اليهودي البولوني الذي فقد قسماً من عائلته في «المحرقة» إلى إسرائيل في أوائل سنة ١٩٥٠، وأصبح معارضاً شرساً للمشروع الصهيوني. وهو يؤكد من بين آخرين كثيرين أنّ الشعب اليهودي ليس كياناً عنصرياً أو عرقياً، لكنّه جماعةٌ عهدُها (Alliance) مع الله، العهد الذي أبرِمَ على جبل سيناء يحدد خصوصيتها. إذاً، إنّه هذا العهد، وخصوصاً أمانة اليهود له، هو الذي يحكم مصيرهم حصراً أكثر مما تحكمه العوامل السياسية والعسكرية.

نهض الحاخامون المتأثرون بالتيارات الأيديولوجية المعاصرة المرتبطة بأصول الصهيونية، منذ نهاية القرن التاسع عشر، ضد الأهمية التي يوليها الصهاينة لدور «شعب» (Volk) كموضوع حصري للتاريخ اليهودي: «ليس هناك من أمّة يهودية. هذا صحيح أنّ اليهود يشكّلون جماعةً على حدة، أي طائفة دينية. إن عليهم تعلُم العبرية القديمة، ودراسة الأدب الغني، ومعرفة تاريخهم، وتعزيز إيمانهم والقيام بتضحياتٍ كبيرة لأجله. عليهم الرجاء والثقة بحكمة العناية الإلهية، وفي وعود أنبيائهم، وفي تطوّر الإنسانية كي تتفوّق الأفكار السامية والحقائق اليهودية، ذات يوم. لكن عليهم مع ذلك الاندماج في الأمم التي هم من مواطنيها، وعليهم أن يوجهوا نضالاتهم، ومساندة مؤسساتهم، من أجل خير الجميع»[١٩].

بوعيه مضمون الصهيونية المعادي لليهودية، رفض موريتز غودمان (Moritz Güdemann) (١٨٣٥-١٩١٨)، وهو مؤرخ وحاخام بارز في فيينا، منذ المؤتمر الصهيوني الأول سنة ١٨٩٧، كلّ محاولة لفصل الأمة اليهودية عن إيمانها التوحيدي[٢٠]. وبحسبه، فإنّ التوراة مستقلة عن كل اعتبار إقليمي، سياسي أو قومي. وتكون الأمة اليهودية قد أصبحت، منذ المنفى البابلي، «جماعة مؤمنين»، وتكون القومية اليهودية خطوة إلى الوراء بمعانيها الروحية بالنسبة إلى رؤيا المملكة المسيانية السامية التي نشرها اليهود في الشتات. وقد تكون العودة إلى مفهوم وثني

(١٩) Robert S. Wistrich, «Zionism and Its Religious Critics in Vienna,» paper presented at: *Zionism and Religion*, p. 145.

(٢٠) موريتز غودمان (Moritz Güdemann)، ورد في: Wistrich, Ibid., p. 151.

استبدادي حول التابعية اليهودية نوعاً من عملية تهديم ذاتي لتمثّل اليهود الجماعي. وتشكل المقاربة القومية بالنسبة إليه تناقضاً: ليس في الإمكان أن يكون الإنسان يهودياً ومفكّراً حرّاً في الوقت نفسه، يعني أن يكون يهودياً وغير يهودي في آنٍ معاً. وأثار الحاخام الروسي إسرائيل مئير كاغان (Israel Meir Kagan) (١٨٣٨-١٩٣٣) المعروف في أكثر الأحيان بعنوان كتابه **هافتز حاييم** (Hafets Haïm) **هذا الذي يرغب الحياة**، التناقض نفسه بعد عدّة سنواتٍ لأنّه يشكل، في الواقع، مُنطلَقاً مهماً للانتقادات اليهودية للصهيونية.

أتى الرفض الجذري نفسه من الحاخام جوزيف صموئيل بلوخ (Joseph Samuel Bloch) (١٨٥٠-١٩٢٣)، وأصله من غاليسيا (Galicie)، في أثناء المناقشات البرلمانية في فيينا. فقد قارن المشروع الصهيوني بالمسيح الكذاب شابتاي تزيفي (Sabbataï Tsevi)، وشدّد على طابع اليهودية فوق القومي. وفسّر بلوخ لهرتزل، مستنداً إلى مصادر عديدة، المنع التلمودي للعودة بكثافةٍ إلى فلسطين قبل مجيء المسيح. وبعد قليل، أنذر بلوخ، أمام نجاح الصهيونية بعد وعد بلفور، الصهاينةَ الذين يلعبون بالنار، والذين لا يفهمون الخطر الكبير الذي تمثّله الصهيونية السياسية، أي التحول إلى العلمنة من أجل مستقبل اليهود. وشجع، قرب نهاية حياته، على تأسيس «حركة معادية للقومية اليهودية» للحدّ من المطامع الصهيونية[٢١].

أجمع النقاد الدينيون على نقد الهوية الإسرائيلية الجديدة التي تبتعد بوضوح عن التقليد اليهودي. ونذكر غالباً مقطعين مأخوذين من سفر اللاويين: «**فلا تقذفكم الأرض بتنجيسكم إياها كما قذفت الشعوب التي من قبلكم**»[٢٢].

«فتحفظون جميعَ فرائضي وجميع أحكامي وتعملونها لكي لا تقذفكم الأرض التي أنا آتٍ بكم إليها لتسكنوا فيها»[٢٣].

لماذا هناك إنذاران على مدى فصلين فقط! بحسب أور ها ـ حاييم (Or Ha-Haïm) المتعلّق بالشرح الكلاسيكي الذي كتبه الحاخام المغربي حاييم بن آتار (Haïm Ben Atar) (١٦٩٦-١٧٤٣)، يتوجّه الإنذار الأول إلى الخطَأة الذين تقيَّأتهم الأرض. أما الثاني، فهو من أجل اليهود المؤمنين والممارسين لعبادتهم الذين، هم أيضاً، سيُتَقَيَّأون لأنهم لم يحتجوا ضد الخطَأة.

---

(٢١) المصدر نفسه، ص ١٥٠.

(٢٢) الكتاب المقدس، «سفر اللاويين،» الأصحاح ١٨، الآية ٢٨.

(٢٣) المصدر نفسه، «سفر اللاويين،» الأصحاح ٢٠، الآية ٢٢.

إنّ مسؤولية الحكماء إزاء بقية الشعب هي «لازمة» مهمّة في التقليد اليهودي. وهي تشجّع اليهود المؤمنين على الاعتراض على الانتهاكات المرتكبة في إسرائيل، ضد التوراة، لأنّ المشروع الصهيوني، في هذا الصدد، خطيرٌ بوجه خاص[(٢٤)]. وتكون النتيجة المتوقعة لهذا الانتهاك هي التّخلّي التام عن اليهودية. والتحقيق الذي بحسبه أنّ ثلثَي الشباب الإسرائيليين يفضّلون لو لم يولدوا يهوداً، إن كان عليهم أن يولدوا خارج إسرائيل، لم يعمل إلا على تأكيد خلاصة المفكّرين المعارضين للصهاينة. ويشير المناهضون للصهيونية، في المعنى نفسه، إلى ليا رابين (Léah Rabin) (١٩٢٨–٢٠٠٠)، زوجة رئيس الوزراء الذي اغتيل على يد قومي - ديني سنة ١٩٩٥ التي قالت إنّها كانت تفضّل أن يصبح أولادها عرباً بدلاً من يهود أصلانيين (أرثوذكس)[(٢٥)]. وفي الواقع، توصّل ابنها بالكاد في جنازة والده سنة ١٩٩٥ إلى تلاوة «الكاديش» (Kaddish)[(*)] التي تُقال عادةً في هذه المناسبات. ويؤكّد نُقّاد الصهيونية أن الهوية الإسرائيلية ليست إلا وسيلةً لحرمان الشبيبة من هويتهم اليهودية.

وبحسب الحاخام شالوم دوف بير شنيرسون (Shalom Dov Baer Schneerson) (١٨٦٠–١٩٢٠)، الربّي الخامس لوبافيتش الذي كان تأثيره يمتد إلى أبعد من طائفته الحسيدية، فإنّ الرغبة في التحرّر من عبودية المنفى ليست أكثر ضرراً من نيّة التحرّر من تبعية التوراة. وكي يفلت الصهاينة من القدر اليهودي، اضطروا أولاً إلى ترك التوراة ودين إسرائيل: «من أجل أن نرسخ في إخوتنا فكرة أن نكون «أمّة» وإدارة سياسية مستقلة [. . . .]، على الصهاينة أولاً تفضيل القومية على التوراة. من المعروف جيداً أن هؤلاء الذين يتعلقون بالتوراة وبتعاليمها ليسوا ميالين على الإطلاق إلى قبول هوية أخرى [. . . .]، ولتحقيق فكرتهم عندئذٍ، وجَب على الصهاينة أولاً تشويه جوهر [اليهودية] كي يقبل اليهود هوية أخرى»[(٢٦)].

بالإضافة إلى ذلك، لا يأسف شنيرسون أبداً على انقياد التقليد اليهودي السياسي (انظر الفصل الرابع) الذي يعتبره قيمةً إيجابية. هذا الانقياد، إلى جانب كونه ضمان بقاء، يُعبِّر عن تعلُّق فعّال بالخلاص النهائي. ويؤكد جهيل جاكوب

---

(٢٤) Yosef Becher, «From Herzel to Jabotinsky: The Road to Churban,» *Jewish Guardian*, no. 12 (juillet 1977), pp. 3-4.

(٢٥) Y. E. Bell, «The Traditional Corner,» *Jewish Press* (New York) (18 October, 2002), p. 35.

(*) أي تسبيح الله في أثناء الصلاة الجماعية بذكرى الأموات (المترجمة).

(٢٦) Aviezer Ravitzky, *Messianism, Zionism, and Jewish Religious Radicalism*, translated by Michael Swirsky and Jonathan Chipman, Chicago Studies in the History of Judaism (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1996), p. 16.

ونبرغ (Jehiel Jacob Weinberg) (١٨٨٤-١٩٦٦)، وهو سلطة حاخامية يربط بين اليهودية الليتوانية والأرثوذكسية الألمانية، أنّ «الجنسية اليهودية مختلفة عن جميع الأمم من جهة أنّها روحية فقط، وأن هذه الروحية ليست إلا التوراة [. . .]، والأرض هي مكان فقط لإرث التوراة الروحي، لكن هذا الإرث نفسه الذي هو أمل حياتنا ووجودنا ما هو إلا التوراة [. . .]. في هذا الصدد، نحن مختلفون عن أيّة أمّة، ومَنْ لا يعترف بذلك ينكر مبدأ اليهودية الأساسي»(٢٧). من وجهة النظر التقليدية هذه، فإسرائيل هي شعبٌ يخرج من التاريخ السياسي كي يزدهر في الممارسة اليهودية، و«في قيَم الشريعة اليهودية الأربع».

ثانياً: ولادة اليهودي العلماني

خلافاً للحركات الإصلاحية في أوروبا الوسطى والغربية، كمثل الكنيس الليبرالي الذي يُعدِّل اليهودية دون إبطالها، تقصد الحركات المُحوِّلة اليهودية في أوروبا الشرقية، أو بالأحرى، إلغاء كل مفهوم يَتَعلّق بالمسؤولية الدينية. واعتبرت نفسها، في نهاية القرن التاسع عشر كأول جيلٍ مُتحرّر من عبودية التوراة. وهذا الشعور ينعكس جيداً في النشيد الوطني الإسرائيلي «هاتيكفا» (Ha-Tekva): **«ليس أملنا عبثاً، هذا رجاؤنا منذ عشرين قرناً أن نكون شعباً حراً على أرضنا، أرض صهيون وأورشليم»**.

يتضمن تعبير «أن نكون شعباً حُرّاً في أرضنا» الذي يستخدمه نشيد «هاتيكفا»، في الواقع، عنصراً يثير دوماً نقد السلطات الحاخامية العنيف. وحتّى هافتز حاييم (Hafets Haïm)، الشديد الدقة في ممارسة القوانين ضد الاغتياب، يهاجم هذا المفهوم بعبارات صريحة كفاية: «لا أفهم تعبير « اليهود الأحرار» الذي نستعمله اليوم؛ ما هو هذا التعبير؟ هذا صحيح أنهم أحرار لكنهم ليسوا يهوداً. وهذان الأمران يتناقضان، لأنّ اليهودي ليس حراً والذي هو حرّ ليس يهودياً. [. . .] هم [اليهود الأحرار] كأعضاء ميتين في أمتنا يُفسدون الجسم بكامله. وحتى لو أنهم يسمّون يهوداً فإن رأيهم معارضٌ للتوراة، وهو يقوم على مفهوم خاطئ يقول إنّ اليهودي يستطيع أن يكون يهودياً من دون التوراة وتعاليمها. ويقتلع هذا الرأي التوراة كلها من جذورها»(٢٨).

---

(٢٧) Jehiel Jacob Weinberg, in: Marc B. Shapiro, *Between the Yeshiva World and Modern Orthodoxy: The Life and Works of Rabbi Jehiel Jacob Weinberg* (Portland, OR: Littman Library, 1999), pp. 98-99.

(٢٨) ورد في: Elhanan Bunim Wasserman, *Yalkout Maamarim U- Mikhtavim* (Brooklyn, NY: [n. pb.], 1986).

تعيد التوراة، المكتوبة منها والشفوية، أصول اليهود إلى تجارب «الظهور»(*) المشتركة، حيث الخروج من مصر وتلقّي التوراة على جبل سيناء. وتتميز هذه الجماعة بالتزامها إزاء التوراة، ولو أن التوراة تفيض بوقائع الانتهاكات ونسيان الناموس الإلهي من قبل بني اسرائيل، تبقى الصلة المعيارية مع التوراة جازمة .

في بلاد أوروبا الغربية، حيث أصبح اندماج اليهود مع الدولة حقيقة بدءاً من التحرير، أخذت الهوية اليهودية شكلاً قريباً من الهويات المسيحية المعترف بها في هذه البلدان: إنّها هوية دينية، ولو أنها تبقى غالباً هزيلة وضعيفة بالنسبة إلى القرون السابقة. وقضى التحرر على البنى الجماعية وقدَّم لليهود هوية قومية مشتركة مع جيرانهم غير اليهود (من فرنسيين أو ألمان أو إيطاليين). وفي الوقت نفسه، أقام عوائق قومية وسط الشعب اليهودي، لا بل وسط العائلة نفسها. هكذا، فإن العائلة اليهودية التي تعيش منذ قرون بمحاذاة نهر الراين تجد نفسها فجأة مُنقسمة بين هويتين قوميتين: ألمانية وفرنسية، تتنازعان في ما بينهما غالباً. لكن سمة اليهودي المميّزة تبقى انتماءه إلى اليهودية، وهو انتماء خاص، وكذلك اختياري. وفي أوروبا الغربية، هناك يهود تحوّلوا إلى دين آخر، وهناك الذين أصبحوا مفكّرين متحررين، ملحدين، لكنهم لا يعودون يُطالبون عندئذ، بهوية يهودية: إنهم يندمجون في المجتمع المحيط دون أن يتركوا غالباً أيّ أثر يهودي بعد عدّة أجيال. وفي فرنسا، تعني كلمة «إسرائيلي» اليهود الذين يحتفظون بتبعية لليهودية في حين تختفي كلمة «يهودي» عملياً من المفردات الأدبية ما قبل الحرب العالمية الثانية.

يُعتبر آشير هيرش جنزبرغ (Asher Hirsch Ginzberg) (١٨٥٦-١٩٢٧)، واسمه المستعار آحاد ها عام (Ahad Ha-Am) (أحد العوام)، وهو يهودي روسي من مدينة أوديسا عمل في تجارة الشاي، أحد مُنَظِّري الصهيونية، وقد أكّد هو أيضاً، باستيحائه من هذه الوقائع الأوروبية، أنّ الدين اليهودي هو جانب اختياري للهوية القومية اليهودية. وولدت فكرة «حق خيار الدين اليهودي» تأثيراً مختلفاً؛ بتكيّفها مع وضع اليهود في الإمبراطورية الروسية الذين تأخر تحررهم، وحيث كان هؤلاء يعيشون ضمن جماعات متماسكة نوعاً ما. وقد نالت «الهسكلة» من شأن الممارسة الدينية اليهودية دون أن تضعف مع ذلك من انتماء اليهود الثقافي إليها. وكان اليهود، في ما عدا قلة منهم لا يملكون الإمكانات التي تساعدهم على الاندماج في المجتمع المحيط الذي كان يتسم بضعف الانفتاح عليهم.

(*) الظهور أو التجلّي الإلهي (المترجمة).

على هذا الشكل تبلور مفهوم اليهودي العلماني، وهذا المفهوم الذي لاقى شعبية في أوروبا الشرقية، وبخاصة في الامبراطورية الروسية، ألغى البعد الديني، والمعياري بالتالي، ولم يحتفظ إلا بالأبعاد البيولوجية والثقافية. في الوقت نفسه، طرح الاندماج في الدولة الروسية بعض المشاكل، وبخاصة بعد اغتيال الكسندر الثاني سنة ١٨٨١. ودفعت المذابح ضد اليهود والاشتراكية اليهودي العلماني في روسيا إلى تحديد نفسه بشكل مختلف جذرياً بالنسبة إلى التقليد اليهودي كما بالنسبة إلى العادات والأعراف في الإمبراطورية الروسية التي اعترفت، مع ذلك، باليهود كجماعة من بين جماعات أخرى (Inovertsy) (هرطقية (Hétérodoxes)، أو إيمانها مختلف)، ومنحتهم بالتالي، على غرار أوروبا الغربية، صفة أقلية دينية.

لم يعد اليهود يتحدّدون بديانتهم اليهودية إلا في عهد ستالين، واكتسبوا الجنسية اليهودية على غرار الأرمن والأوزبكيين أو الروس، بإشارة على بطاقة هويتهم. وبعد عدّة أجيال، أصبحت هذه الإشارة، أي «النقطة الخامسة» الشهيرة داخل جواز السفر السوفياتي الداخلي الأخير الذي يحفظ الهوية «القومية» المميِّزة لليهودي السوفياتي. ولم تقدم هذه الهوية، طبعاً، أيَّ مضمون إيجابي، وأصبحت عبئاً وعقبة في سبيل التقدم الاجتماعي والمهني. واكتسب اليهودي العلماني في روسيا عندئذ هوية «حيادية»، متحررة من مضمونها الإرادي والمعياري الذي تنطوي عليه ممارسة اليهودية. وفي هذا المنظور، لم تعد عبارة «أن تكون يهودياً» تتعلق بالسلوك، من الآن فصاعداً.

ولم يفت أيضاً مفكرين حاخامين كثيرين الملاحظةُ ـ بالإشارة إلى العلاقة الحتمية بين الظاهرتين ـ أنَّ معاداة السامية العرقية ظهرت في أوروبا بعد عدَّة سنوات من ولادة الهوية اليهودية العلمانية. وفي الواقع، كاد هذا الأمر يُعرِّضهم للمتاعب. هكذا كان أحد الأوائل الذين عبّروا عن حماستهم لإنشاء دولة يهودية في فلسطين عندما تدخَّل في البرلمان الهنغاري سنة ١٨٧٨ بهذا الشأن، معادياً شديداً للسامية، في هذه الحالة[٢٩]. وأبرزت الاتصالات التي تعهَّدها هرتزل مع السلطات القيصرية، وتعهَّدها فلاديمير جابوتنسكي (Vladimir Jabotinsky) مع المعادين للصهيونية البولونية، تساوق مفهومي الصهيونية ومعاداة السامية: البعض يريد التخلص من اليهود، والبعض الآخر يريد جمعهم في الأرض المقدسة[٣٠]. وينظر عدَّة مُفكِّرين يهود إلى تحالف المصالح هذا، بشعور ثقيل جداً (يشرح الفصل السادس الروابط التي

(٢٩) Wistrich, «Zionism and Its Religious Critics in Vienna,» p. 145.

(٣٠) Tom Segev, *C'Etait en Palestine au temps des coquelicots*, trad. de l'hébreu par Katherine Werchowski (Paris: L. Levi, 2000).

يعقدونها بين الصهيونية والآلام اليهودية في القرن العشرين).

تملك الهوية اليهودية إذاً تناغماً اجتماعياً وثقافياً: فهي لا تُطبَّق إلا على الذين رفضوا الدين اليهودي بوعي، مع محافظتهم على الانتماء اللغوي (اليديش (Le Yiddish))(*) والثقافي. وتتوجَّه الهوية التي تنتج من ذلك، نحو خيارات سياسية مختلفة مستوحاة غالباً من الاشتراكية والقومية[٣١]. وبابتعاد مفهوم اليهودي العلماني جذرياً عن التقليد، يصبح هذا المفهوم الذي هو نقيض الرؤيا التقليدية اليهودية بالذات حجر الزاوية للصهيونية.

والحال أن قليلاً هو ما يجمع بين مفهومي اليهودية عن «الأمة» و«الشعب» وهذه المفاهيم في المجتمعات ذات الأصول المسيحية التي يتحرك يهود أوروبا في وسطها. ويخدم هذا البعد المفهومي، من جهة أخرى، الزعماء المتشددين في ألمانيا، في إدخال رؤياهم التقليدية عن اليهودية في التبعية غير المشروطة للدولة الألمانية.

ويُفسِّر يشاياهو ليبوفيتز (Yeshayahu Leibowitz)، المفكِّر اليهودي والأستاذ في جامعة القدس العبرية، «أن الشعور القومي هو نتيجة محضة لما هو ذاتي، يعني للرغبة الإنسانية». وقد وجد نفسه كناقدٍ متشدِّد للصهيونية وللسياسة الإسرائيلية ضمن أقلية غالباً. وفي الإمكان مقارنته مع مُنشَق آخر هو أندريه ساخاروف (Andreï Sakharov) الذي درس أولاً، مثل ليبوفيتز، في بيته، ولم يذهب إلى المدرسة إلا في سن المراهقة. واحتفظ الاثنان باستقلالهما ونزاهتهما الثقافية حتى نهاية حياتهما. ودافع ليبوفيتز عن أنه من الصعب، بوجه خاص، تعريف الشعب اليهودي، لأن مُعظمه أضاع منذ القرن التاسع عشر مجموع سماته المشتركة التي شكَّلت سابقاً هويته الأولى[٣٢]. ويتعلق الأمر، طبعاً، بممارسة تعاليم التوراة التي تظهر في حياة اليهودي الورع اليومية، والتي يمكن مراقبتها تجريبياً، على عكس الإيمان.

مثلاً، كي يحترم اليهودي المؤمن «الكشروت» (Cascheroute) (الحلال) (نظام غذائي تحدده اليهودية)، فهو ملزم بالامتناع عن تناول أطعمة ليست حلالاً. وكل مرة يمتنع فيها عن تناولها يتصرَّف بطريقة معيَّنة خاصة به بالذات، وبشكل يتعرَّف الجميع إليها. هكذا، فإنَّ الخاصية الرقابية لممارسة بعض التعاليم لها ردُّ فعلٍ على

(*) لغة مشتركة لليهود العلمانيين (المترجمة).

(٣١) من أجل دراسة العلاقات بين الأبعاد الاشتراكية والقومية في الأيديولوجية الصهيونية، انظر: Sternhell, *The Founding Myths of Israel: Nationalism, Socialism, and the Making of the Jewish State*.

(٣٢) Yeshayahu Leibowitz, *Peuple, terre, état*, trad. de l'hébreu par Gérard Haddad et Catherine Neuve-Eglise; préf. de Gérard Haddad (Paris: Plon, 1995), p. 26.

اليهودي بالذات يُقوّي بالتالي تبعيته للتوراة. وبحسب ما جاء في **مجموعة الأمثال اليهودية السائرة المأخوذة من التقليد الشفوي**(٣٣)، «أنَّ ممارسة تعليم ما تؤدي إلى ممارسة تعليم آخر، وأن مخالفة هذا التعليم تؤدي إلى مخالفة أخرى أيضاً». وتملك تعاليم أخرى أيضاً هذه الخاصية الرقابية، ومثلاً مفهوم الطهارة العائلية التي تتضمن الامتناع عن كلّ لمس جسدي بين الزوج وامرأته، طوال فترة العادة الشهرية والأيام السبعة التي تتبعها. وتبلبل ممارسة تعاليم السبت صلة اليهودي مع الزمن، وهي مرّة أخرى أمر يمكن مراقبته تجريبياً.

تشكل هذه التعاليم جميعها إطار الهوية اليهودية التقليدية، لكن اندماج عدد كبير من اليهود جعل هذه التعاليم أداة تفرقة: لا يستطيع اليهودي الورع أن يتناول الطعام عند يهودي لا يطبق النظام الغذائي «الحلال»، وهو لا يمكنه الزواج من شقيقته، ولا حتّى أن يفتح تجارة معه. وهنا، لا بدّ من طرح السؤال التالي: هل هذان اليهوديان ينتميان إلى الشعب اليهودي نفسه؟ للإجابة عن ذلك، يقول ليبوفيتز: «لا يمكن تعريف الشعب اليهودي من الوجهة التاريخية بأنّه عرق، ولا أنّه شعب من هذا البلد أو ذاك، أو أنّه من هذا المحيط السياسي أو ذاك، ولا يمكن تعريفه أيضاً بأنّه شعب يتكلم اللغة الفلانية، بل كشعب اليهودية القائمة على التوراة ووصاياها، كشعب له طريقة حياة نوعية على الصعيد الروحي كما على الصعيد العملي، طريقة حياة تعبّر عن قبوله العبودية من أجل ملكوت السموات، عبودية التوراة ووصاياها. وقد فعل هذا الوعي فعله من داخل الشعب. كان جوهره القومي، وبقي في الحالة نفسها على مدى الأجيال وحافظ على هويته عبر تقلبات الزمن والظروف. ولم يكن لعبارة سعديًا جاعون(*): ليست أمتنا واحدة إلا في التوراة «التي قالتها منذ ألف سنة، معنى معياري بل تجريبي. لقد تأكدت من واقع تاريخي أن قوته بقيت سارية حتّى القرن التاسع عشر. وحينئذ حصل الشرخ الذي لم يتوقف عن التوسع والتعمق: التصدّع بين «مكوّنات الشخصية اليهودية واليهودية كدين. إنّ الجماعة البشرية المعروفة اليوم بالشعب اليهودي، بحسب الوقائع، لم يعد في الإمكان تعريفها بأنّها شعب اليهودية التاريخية، سواء أكان ذلك في وعي غالبية أعضائها، أو في وعي غير اليهود. ويوجد بين هذا الشعب، فعلاً، عدد لا بأس به من أشخاص يجهدون، فردياً

(٣٣) Pirqé Avoth, *Traité des Pères*, 4.2.

(*) سعديًا جاعون (Saadia Gaon) فيلسوف يهودي مصري المولد (٨٩٢-٩٤٢)، وهذا هو اسمه العبري أما اسمه العربي فهو سعيد الفيولي، وكان حاخاماً ويقال إنه أتم في سن العشرين مؤلفه الرئيس الأول المعجم العبري. غادر مصر نهائياً واستقر في فلسطين. وكان من أشد المناهضين لليهود «القرائين» ودفاعاً عن اليهودية التقليدية. وهو الذي ترجم معظم الكتاب المقدس أو كله إلى العربية (المترجمة).

وجماعياً، لتحقيق مشروع الحياة اليهودية. لكن غالبية اليهود ـ مع أنها واعية بصدق لتهوُّدِها[٣٤] ـ لا تقبل اليهودية، بل تبغضها»[*].

ثالثاً: تحوُّل ناقص

لم يكن تحوُّل الهوية اليهودية إلى هوية قومية وعصرية سهلاً إطلاقاً. فبالنسبة إلى اليهود الذين شعروا أو أرادوا الشعور باندماجهم في القوميات الغربية، كانت الهوية الصهيونية الجديدة خطيرة وغير مقبولة. وحتى في وسط الإمبراطورية الروسية، لم يهتم يهود كثيرون، مع معاناتهم من تمييز الدولة التركيبي، باعتناق الصهيونية، وكان اهتمامهم أقل أيضاً بالهجرة إلى فلسطين. وبين المليون يهودي الذين هاجروا من روسيا في منعطف القرن العشرين لم يتوجَّه منهم إلى فلسطين إلا القليل، ومَنْ بقي فيها من هؤلاء اليهود كانوا أقلَّ أيضاً.

ويُذَكِّر أفينيري (Avineri) أنّ اليهود الذين وصلوا إلى أمريكا وأستراليا بقوا أمناء على ردّة الفعل التقليدية أمام شدائد الحياة: تنقلوا من منفى إلى آخر. واستمرت هذه الأمانة للتقليد اليهودي في المنفى بشكل مدهش مع تركهم ممارسات الطقوس وتعاليم أخرى في الشريعة اليهودية. ولم يستطع إلغاء الممارسة الدينية، القسرية في الأصل، والابتعاد عن كلِّ مصدر للهوية اليهودية التقليدية الذي فرضه النظام السوفياتي، تدمير هذه الأمانة. وعندما فُتحت أبواب الاتحاد السوفياتي فضَّل معظم اليهود المهاجرين الإقامة في مكان آخر غير إسرائيل التي جنَّدت، مع ذلك، جميع دوائر الدولة الحديثة كي تجذب المهاجرين إليها وتكيّفهم، على خلاف فلسطين العثمانية التي لم تقدم غير إمكانات قليلة لأجدادهم. وفي العقود الأخيرة من القرن العشرين، رأت دولة إسرائيل نفسها مُجبرة على قيادة حملة دبلوماسية بكاملها إزاء حلفائها (وبخاصة الولايات المتحدة وألمانيا) كي تمنع اليهود السوفيات من الهجرة إليها.

في الإمكان ملاحظة الظاهرة نفسها عند يهود المغرب العربي. فمعظم هؤلاء ممن استطاعوا الإقامة في فرنسا وكندا أو في الولايات المتحدة، فعلوا ذلك دون الأخذ بعين الاعتبار ترتيبات الاستقبال التي أعدَّتها دولة إسرائيل لهم. وفي الواقع، تشكل الهجرة إلى إسرائيل، بحافزها الأيديولوجي، نسبة ضئيلة منذ زمن طويل. وتُظهر الأمانة إلى التقليد طابع التحوُّل الجذري الذي يتطلبه إنشاء الهوية القومية الجديدة عند اليهود.

---

(٣٤) Leibowitz, Ibid., p. 44

(*) هذه الكلمة بمعنى مجموعة الميزات الاجتماعية والنفسية والبيولوجية التي تصنع اليهودي، وبالفرنسية (Judéité) (المترجمة).

وعلى خلاف الصهاينة الروس المتوجّهين في غالبيتهم إلى رفض التقليد اليهودي، كان موقف هرتزل براغماتياً وعملياً. فهو ابتعد شخصياً عن هذا التقليد، لكنه اعترف بدوره الجاذب، وبخاصة بالنسبة إلى اليهود «الذين لا يزالون غارقين في العادات القديمة»، والذين يشكلون، على رغم كلّ شيء، الشعب الواعد أكثر بالنسبة إلى الصهيونية. واعتبر الصهيونية، على الصعيد السياسي، بمعاني الاكليروسية المسيحية التي تولي أهمية للعادات في بناء الدولة(٣٥). وبقي هرتزل مأخوذاً بطقوس الدروس الحسيدية التي يُحلّلها ببعض التهكم، والتي أمل بتجنيدها لهذه الغايات. وإذا كان هرتزل واعياً المعارضة التي تثيرها مقاربته عند الحاخامات الغربيين (Protestrabbiner) المشغولين بالحفاظ على مكتسبات اليهود الاجتماعية في وسط المجتمعات المحيطة، فهو أساء تقدير شدّة كره الحاخامات الأصلانيين (Orthodoxes) في أوروبا الشرقية ونقمتهم. وحتّى لو أن الصهيونية وجدت أتباعها الأكثر حماسة في روسيا، فالصحيح أيضاً أنّ المعارضة الأكثر شراسة وضراوة أتت بدورها من روسيا، ومن الجماعات الروسية المجاورة.

اتخذت حركة لوبافيتش (Lubavitch)، وهي الحركة الأكثر روسية بين الحركات الحسيدية، مواقف حازمة ومتصلبة، ولا سيّما أن «التجربة الصهيونية» جذبت يهود روسيا أولاً. وفي بداية القرن العشرين، اتّهم الحاخام شالوم دوف بير شنيرسون(٣٦) المطبوعات الصهيونية بتشجيع هوية يهودية خالية من أي ولاء إلى التوراة، وهاجم بشكل خاص التأويل القومي للتوراة وتعاليمه الذي ينشره الصهاينة.

في هذا الاتجاه، تعني علمنة اليهود تحوُّلاً أكثر جذرية من تحوُّل أمم أخرى، بقيت مُعظم ميزاتها قائمة مهما كانت درجة ممارستها الدينية. ويبقى الروسي روسياً على رغم أحد أكثر أساليب العلمنة شراسةً التي خضع لها في القرن العشرين تحت ضغط الأيديولوجية الشيوعية. ولم تغيّر التحوُّلات التي طرأت على خاصيته القومية في شيء الطريقة التي تميّزه بالنسبة إلى الشعوب الأخرى، ولو أنّ تفكك الاتحاد السوفياتي طرح تحديات أكثر أهمية على الروس مما على شعوب الامبراطورية التي ولّت. والمفارقة أنّ أهمية اللغة والثقافة الروسيتين في بناء الهوية السوفياتية أضعفت الهوية الروسية الذاتية بادماج شعوب مختلفة فيها، ومن بينهم، من جهة أخرى، معظم اليهود السوفيات. وحتّى بعد انهيار الاتحاد السوفياتي بقيت الهوية القومية

---

(٣٥) Yehuda Reinharz, «Zionism and Orthodoxy: A Marriage of Convenience,» paper presented at: *Zionism and Religion*, pp. 116-139.

(٣٦) Shalom Dov Baer Schneerson, «Three Questions and Answers on Zionism and Zionists,» *Jewish Guardian*, vol. 22, no. 8 (Spring 1984), pp. 19-24.

الروسية أكثر احتواءً من هويات القوميات الجماعية الأخرى السوفياتية سابقاً.

والهوية الكندية ـ الفرنسية في مقاطعة كيبيك (Québec) هي مثلٌ آخر على الأرجح للتحوّل العميق الذي أدّى إلى تغيير في مصطلحها: انطلاقة الهوية الكيبيكية. وخضعت المقاطعة التي تشرف عليها الكنيسة الكاثوليكية لعلمنة سريعة عام ١٩٦٠. وتقوّضت سلطة الكنيسة، لكن الهوية استمرت بفضل الحركة القومية التي حققت تغيُّراً مُهماً: إذا كان قد قيل سابقاً «إنَّ اللغة حارسة الدين»، فإن العكس هو الذي حصل، وأصبحت اللغة والأرض بدرجة أقل ألف الهوية الجديدة وباءها، والتي انفتحت شيئاً فشيئاً على جماعات عرقية أخرى. وفي موازاة ذلك، فإنَّ كلمة «كندي» التي كانت تعني سابقاً «الكندي الفرنسي»، غيَّرت معناها جذرياً، وهي تعني في الاستعمال الشائع في كيبيك «الكندي الإنكليزي» خصوصاً.

تُظهر الأمثلة الروسية والكيبيكية أهمية التغييرات التي يمكن أن تخضع لها الهويات القومية. والحال أنَّ أيّاً من هذه التغيرات لا يتطلب تحوُّلاً جذرياً بقدر التغيُّر الذي تقدِّمه العلمنة لليهود. فالهوية اليهودية تصبح علمانية بالنسبة إلى يهود كثيرين اليوم، لكن هذه الهوية العلمانية المنفصلة، تندمج في قومية أخرى بصعوبة. من هنا الحفاظ، مع دقته، على مكوِّنات اليهودية في معظم البلدان: يصبح اليهود فرنسيين إسرائيليين أو ألماناً يؤمنون بالعقيدة الموسوية. وليست إلا إسرائيل التي تقدم لليهود الحرية التامة في رفض إرثهم الروحي، وأن يصبحوا «شعباً عادياً». ويبدو أن هذه الهوية الإسرائيلية الجديدة سهَّلت الاندماج الجماعي دون أن تولِّد، مع ذلك، الشعور بالخيانة المتعلق بالاندماج الفردي، وبخاصة باعتناق المسيحية. واللغة والأرض هما من المعالم الأساسية للهوية الجديدة التي تتميَّز جذرياً إذاً عن الهوية اليهودية التقليدية الراسخة في الوعي الديني، والمجردة من لغة وأرض مشتركتين.

هذا التحوُّل في الهوية صعب، ولا سيّما أنّه يقود إلى مطابقة مفاهيم الدين اليهودي على مجمل المفاهيم الغربية. ولم يتم التمييز الأساسي بين ما هو ديني وما هو علماني بالنسبة إلى اليهود إلا منذ القرن التاسع عشر، وفي أوروبا وحدها. وبقيت المجتمعات الإسلامية في غالبيتها خلال قرن تقريباً على هامش هذا التغريب لمفاهيم الهوية اليهودية، كما الإسلامية.

ليس من المدهش إذاً أن يقترب الخطاب المناهض للصهاينة أحياناً من الخطاب الذي يتمسك به أنصار مجتمع «شرقي» أكثر، وأكثر أصالة في سياق الشرق الأوسط. ومن الممكن للخطاب المناهض للصهيونية، في الواقع، أن يمتزج بسهولة مع خطاب هؤلاء الرافضين الذين يشيرون بصراحة إلى نخبة الصهاينة الأشكيناز (Ashkénazes)

كعدو مشترك لليهود الشرقيين كما للعرب: «هناك نقاط مشتركة بين اليهودي الأصيل والعربي. لهذا السبب يستطيعان التفاهم. هما شرقيان وكل منهما حساس بالنسبة إلى الشأن الروحي. أمّا الصهاينة، فهم أضاعوا أصالتهم اليهودية، وأصبحوا غربيين وماديين»[٣٧]، لهذا لا يمكنهم فهم العرب. وفي هذا السياق، في إمكاننا أن نرى بشكل أفضل كيف أنّ الحاخام أمرام بلاو (Amram Blau) (١٨٩٤-١٩٧٤)، المناضل الشهير المناهض للصهيونية، تردَّد على «الفهود السود»، وهم حركة لليهود الذين يعود أصلهم إلى المغرب العربي. **هذه الروابط الاجتماعية كانت نادرة، ولكن كما نؤكد طوال الكتاب فإن الصلة بين الحريديم المناهضين للصهيونية واليسار الراديكالي لم تكن أبداً أمراً يمكن تجاهله.**

كان التحليل الذي قامت به روث بلاو (Ruth Blau) (١٩٢٠-٢٠٠٠)، أرملة الحاخام بلاو الناشطة في مناهضة الصهاينة بصفة شخصية عن وضع المغاربيين في إسرائيل، يتطابق مع التحليل الذي أجراه علماء الاجتماع، لكنه يختلف في خلاصاته: « نشأوا مثل أبناء الفلسطينيين، ويتغذّون من مرارة أهلهم. وقد أصبحوا، من دون التوراة التي كانت مصدر أصالة أجدادهم، ثُوّاراً، بينما يسكت آباؤهم المستسلمون. لكن هؤلاء فهموا أنهم قادوهم إلى هنا كي يكونوا جنوداً لا رصيد لهم، كي يخاطروا بحياتهم، كي يدافعوا عن دولة يحكمها الأشكينازيون من أجل الأشكينازيين. وتعلموا الثورة من الصهاينة. علّموهم الكره، وهم يكرهون سادتهم الأشكيناز»[٣٨].

كبّدت الصهيونية ـ بحسب الحاخام بلاو ـ اليهود أضراراً أكثر مما كبّدهم للعرب. وإذا كان العرب قد خسروا أراضيهم ومنازلهم، فإنّ اليهود فقدوا هويّتهم التاريخية بقبولهم الصهيونية[٣٩]. وطرحت زوجته التي زارت يهود المغرب قبل هجرتهم إلى إسرائيل، أسئلة بعد عدّة عقود من ذلك: « تعبّر الوجوه كلها عن الطيبة والبساطة وعن طهارة كبيرة جداً. كان هؤلاء اليهود الذين ارتبطوا بعلاقات ممتازة مع جيرانهم العرب يعيشون حياة متواضعة، لكنها سعيدة، حول حاخامهم [...]. ومنذ ذلك الحين وأنا أذكر يهود هذه القرية الضائعة في جبال الأطلس. أين هم؟ هل نجح العملاء الاسرائيليون في إخراجهم منها؟ هل هم في «أرض إسرائيل»؟ هل لا يزالون يشبهون اليهود بكل بساطة؟»[٤٠].

---

(٣٧) Ruth Blau, *Les Gardiens de la cité: Histoire d'une guerre sainte* (Paris: Flammarion, 1978), pp. 276-277.

(٣٨) المصدر نفسه، ص ٢٧٥.

(٣٩) Amrom Blau, «A Call from Jerusalem,» *Jewish Guardian*, no. 1 (April 1974), pp. 187-188.

(٤٠) المصدر نفسه، ص ١٨٧ - ١٨٨.

يعني الألم الذي تثيره هذه الأسطر أنّ صراع النقاد الحاخاميين ليس هو الصراع ذاته الذي يقوده «الفهود السود» في إسرائيل. فالدولة هي شيء كريه بالنسبة إلى «الحريديم» المناهضين للصهيونية، في حين أن ما يبحث عنه الرافضون هو تحسين مصيرهم في إسرائيل. وكانت انطلاقة حركة «شاس» الشرقية المتديِّنة بتأثير الحاخام إليعازر مناحيم شاش (Eliézer Menahem Schach) (١٨٩٨؟-٢٠٠١)، زعيم اليهودية الليتوانية، وعوفيديا يوسيف (Ovadia Yossef)، حاخام إسرائيل السفاردي الكبير السابق والضليع الشهير في الشريعة اليهودية، هي صلة الوصل بين الفريقين. وانتقد أيديولوجيو هذه الحركة ـ التائبون والثوريون على حد سواء ـ الصهيونية والدولة. لكن «شاس»، على خلاف مناهضي الصهيونية الذين لا يعترفون بالدولة أصلاً، ينتقدون الصهيونية من داخل الكنيست، حيث يتمتعون بصلاحيات أكثر من أي حزب ديني في منعطف القرن الحادي والعشرين.

يُدرج معظم الحاخامات الروس الأقرب إلى الواقع الذي تستمد منه الصهيونية شعبيتها الحركةَ الصهيونية ضمن المحاولات الأخرى ذاتها التي تهدف إلى اجتثاث التوراة من جذورها. هكذا قام الحاخام الحنان واسرمان (Elhanan Wasserman) (١٨٧٥-١٩٤١)، تلميذ هافتز حاييم (Hafets Haïm) والضليع الشهير في الدين اليهودي من المدرسة الليتوانية، بمقارنة الصهاينة بالفرع اليهودي في الحزب الشيوعي السوفياتي (Yevsektsiya) «الذي يضطهد اليهود الصادقين بفظاعة مخيفة»[٤١]. في الواقع، هاجم اليهود الشيوعيون في روايتهم الذاتية عن الحماسة المسيانية المُعلنة حياة اليهودي التقليدية بحدة غريبة. وأكّد واسارمان أن وضع اليهودي في الاتحاد السوفياتي هو أصعب بكثير مما كان عليه في عهد القياصرة، مّا يظهر مقياس القيم التقليدية: لم يستطع إبطال القيود السكنية وفتح مصالح جديدة لليهود التعويض عن تحويل اليهودي إلى حامل جنسية يهودية. وتساءل واسارمان كذلك كيف يُمكن لدولة يُقال عنها يهودية أن تلائم اليهود أكثر من نظام غير يهودي. وأثارت هذه المقاربة أسئلة كثيرة حول التعاون مع العلمانيين الذي يشرحه الفصل الخامس بشكل أفضل.

بقي واسارمان مُتسامحاً إزاء الشعب الذي هام على وجهه بسبب تحريضات زعمائه: في المقابل، جلب هؤلاء لأنفسهم انتقاداته الأشد قساوة ولذاعة. وبحسبه، وضعت الصهيونية حواجز حديدية بين الشعب وبين إلهه كي يصبح من المستحيل إعادة الجموع إلى التوراة، من جديد: «عبر «توراتهم الجديدة» و«تعاليمهم الجديدة يزرعون [أي الصهاينة] الظلمات في الرأس وفي القلب [. . .] عندما تسنح الفرصة

(٤١) Wasserman, *Yalkout Maamarim U - Mikhtavim*, p. 3.

للجموع لسماع كلام التوراة الحقيقية، فهي تلتهمه بنهم. لكن الزعماء يحملون إليهم حجارة بدلاً من اللآلئ. وبدلاً من مُثُل التوراة، ينقلون [الصهاينة] إلى قرائهم وسامعيهم أفكاراً كفرية. وتشكّل السطحية والحقارة والبذاءة الأكثر من عامية معظم كتاباتهم وخطبهم»[٤٢].

إنّ الصفة الأساسية التي يجدها واسرمان عند الزعماء اليهود الجدد هي الكبرياء: «يجب أن تتصف بالوقاحة[*] فقط كي تعتبر زعيماً»[٤٣]. وفي رأيه أنّ هؤلاء الزعماء يُضلّلون الجماهير بالأوهام العذبة بالنسبة إلى «الخلاص»، كما بالنسبة إلى ما تحمله الفكرة القومية إليها. هكذا كانت العبرية الجديدة الناتجة من هذه الجهود نقيض كل ما أرادت التوراة ترسيخه في شعب إسرائيل: «كل ما يُطلب من اليهودي هو الشعور القومي. ومن يدفع «شيكلاً واحداً [مساهمة رمزية للحركة الصهيونية] ويُنشد الهاتيكفا [النشيد الوطني الإسرائيلي]، يُعفى هكذا من كلّ تعاليم التوراة»[٤٤].

يَعتبر التقليد أنّ اليهودي موهوب بطبيعة قوية، لا بل عدوانية[**]، وهدف التوراة مراقبة هذه الطبيعة، لأنّ التقليد يطلب من اليهودي أن يكون خجولاً ورحوماً ومُحسناً. والصفات الحميدة الأخرى هي التواضع والتفكير والقدرة على إعادة النظر في نفسه وإصلاح أخطائه. وتوضّح ابتهالات الصلاة اليومية الصفات التي تحول دون أيّ اتصال مع الله، والتي تمنع أن يكون اليهودي صالحاً: «أشفق علينا يا رب [...]، اصغِ إلى تضرعاتنا، ولا تدر وجهك عنا لأننا لسنا غلاظاً ولا قساة الرقاب نقول أمامك: أيها الرّب الأزلي، إلهنا وإله آبائنا، نحن أبرار ولم نذنب. لقد زللنا وأخطأنا، نحن وأجدادنا»[٤٥].

يُعلّم التقليد اليهودي أيضاً أنّه يجب الاهتمام بالانطباع الذي يتركه اليهود عند الآخرين، حتّى عند هؤلاء الذين اضطهدوهم في الماضي. مثلاً، اهتم موسى بالانطباع الذي يَتكوَّن عند المصريين[٤٦] على رغم أنهم استغلوا شعبه خلال قرنين من العبودية. والحال أن منظومة التربية الصهيونية، بقطعها الاختياري مع التقليد

---

(٤٢) المصدر نفسه، ص ١٧ ـ ١٨.

(*) بالعبرية: «Houtspah» (المترجمة).

(٤٣) المصدر نفسه، ص ٣٣.

(٤٤) Wasserman, Ibid., p. 7.

(**) بالعبرية: «Aoz» (المترجمة).

(٤٥) *L'Arme de la parole: Prières journalières*, trad. et commentaires par Claude Brahami, nouv. éd. (Gagny: Ed. Sine-Chine, 2001), p. 127.

(٤٦) الكتاب المقدس، «سفر الخروج،» الأصحاح ٣٢، الآية ١٢.

اليهودي، شجعت منذ بداياتها على القوة والقدرة على فرض الوجود والنضالية. وعلّمت الشبيبة أنّه يجب عدم الانشغال مطلقاً بالانطباع الذي يكوّنونه عن باقي العالم، وبالدولة التي يدافعون عنها. وقد احتقرت هذه الشبيبة وجوب خدمة المثال الأخلاقي، لا بل هزئت به، ولم تهتم هذه الشبيبة كثيراً بالانطباع الذي تكوّنه إسرائيل عن بقية البشر، وخصوصاً عن جيران إسرائيل المباشرين. وكان بن غوريون قد عبّر عن هذا المبدأ هكذا: «المهم هو ما يفعله اليهود وليس ما يقوله الغوييم (Goïm)(*) عنهم».

تبنّى خصوم الصهيونية بكلام مختلف كثيراً غالباً التوجُّهات نفسها تقريباً، ومن هنا تأتي المخاطر التي دفعت الصهيونية إليها. وكان الخطر الأساسي، طبعاً، ذا طابع داخلي: تحوُّل اليهودي إلى عضو في دولة علمانية. وهذا الخطر يتعلق قبل كل شيء بضياع الصلة الأولية مع التوراة التي تحدِّد اليهود، منذ قرون، كجماعة. وكان الاندماج مع دولة إسرائيل قد بدَّل منظومة القيم الخاصة باليهودية ـ أي الرحمة والتواضع ـ بالمثاليات الذاتية لقوميين كثيرين ـ الأنانية والمفخرة القومية. وبالنسبة إلى صهاينة الشتات، فهذا الخطر يهدِّد أيضاً تحويل الهوية اليهودية إلى «إسرائيل بالوكالة»، هوية هشة لن تتمكن من البقاء في حال زوال دولة إسرائيل. وبحسب هؤلاء النقاد، فإنَّ ربط مستقبل اليهودية بمصير دولة معرَّضة للزوال سيكون بمثابة قصر نظر.

وأصبح دعم الصهيونية المتواصل في الشتات في العقود الأخيرة من القرن العشرين، واستمر بشكلٍ كبير تحت تأثير الفخر الذي شعر به عدد كبير من اليهود بسبب الانتصارات العسكرية الإسرائيلية. ويأتي هذا التبدل الأخلاقي وتحوُّل اليهودي المتواضع إلى صهيوني فخور ـ بحسب النقاد كما بحسب مناصري الصهيونية ـ نتيجةَ التأثير الكبير الذي مارسته دولة إسرائيل على اليهود.

رابعاً: يهودي، عبري، إسرائيلي؟

لم يكن الصهاينة اليهودَ الأوائل الذين أقاموا في فلسطين. ولم يتوقف الوجود اليهودي في أرض إسرائيل أبداً منذ تدمير «الهيكل». كانت «يِشوف» (Yishouv) القديمة، كما مستوطنات اليهود الأتقياء المعروفة جيداً في التاريخ موجودةً في القدس وفي مدن أخرى في فلسطين حين وصول المستوطنين الصهيونيين الأوائل. وقد استمرت «يِشوف» القديمة، على نطاق واسع، بفضل الصدقات الآتية من

(*) اسم يطلقه اليهود على الشعوب غير اليهودية (المترجمة).

الشتات. وقد عرض عليها بعض أهل الإحسان في منتصف القرن التاسع عشر ترك المدينة القديمة والإقامة في أحياء صِحّية وحديثة أكثر، تحمل إحداها اسم «مِيا شياريم» (Méa Shéarim)، أي «مِئة ضعف»، وترجع هذه التسمية إلى حصاد إسحق: «وزرع إسحق في تلك الأرض، فأصاب في تلك السنة مِئة ضعف وباركه الرَّب»[٤٧]. وتُرجمت «مِيا شياريم» خطأً غالباً، بمعنى «مئة باب».

إذا بقي العرب فترة طويلة قابلين للتأثر بانفتاحات الصهاينة الاقتصادية عليهم، فإنّ اليهود الموجودين في فلسطين عندئذ عارضوا بخوف ورعب وصول هؤلاء اليهود العلمانيين من روسيا. ولم يظهر بينهم أبداً «التضامن اليهودي» الذي يُضرب به المثل، والذي يرثي له أعداء السامية كثيراً. وبالتأكيد لم يكن هؤلاء ليعترضوا على اجتياح قوة أجنبية لفلسطين لن تغيّر شيئاً على المستوى اللاهوتي. والحال أنّ هؤلاء الواعين للمسؤولية الخاصة التي يفرضها التقليد اليهودي على سكان «أرض إسرائيل» التي «تتقيأ» الكافرين (انظر الفصل الثالث)، اتهموا المستوطنين الجدد بعبارات جارحة: «لا يسيرون قط في طرق التوراة وبخوف الله، [. . .] هدفهم ليس تقريب الخلاص، بل تأخيره، وليحمنا الله منهم»[٤٨]. والحال أنّ المستوطنين الجدد لم يكشفوا عن أية علامة تدلّ على ندمهم، والأسوأ من ذلك، جذبوا شبيبة «يِشوف القديمة» إلى البرنامج الصهيوني. عندئذ بدأ النزاع بين اليهودية والصهيونية في الأرض المقدّسة، وقد بقي مستمراً بعد أكثر من قرن من بدئه.

وقبل ذلك بالذات، عندما تأسست المستوطنات اليهودية الأولى «ما قبل مستوطنات هوفيفي صهيون (Hovevei)، الصهيونية»، في فلسطين في بداية سنة ١٨٨٠، كردة فعل على مذابح اليهود في روسيا، ساند حاخامون كثيرون هذه المستوطنات علانية. لكن الحماسة انقلبت بسرعة إلى خيبة أمل. وأدرك الحاخامون أن المستوطنين لا يمارسون دينهم على الإطلاق. وكان الحاخام لابيدوس (انظر الفصل الأول) مثالاً عن الذين احتجوا من بين السلطات اليهودية ضد الاتجاه الجديد، وأطلقوا تحذيراً ضد أخطار الاستعمار الجديد.

تُعْتَبَر مؤسسة «ريشون ليتسيون» (Rishon Letsion)، وهي مستوطنة أنشئت على السهل الساحلي، سنة ١٨٨٢، انقطاعاً بالنسبة إلى الطوائف اليهودية التقليدية. وقاد

---

(٤٧) المصدر نفسه، «سفر التكوين،» الأصحاح ٢٦، الآية ١٢.

(٤٨) رسالة دورية مرسلة إلى الحاخاميين الروس بواسطة البريد الحاخامي في القدس، نقلاً عن:
Zionism and Religion, p. 28.

اليهود «الماسكيليم»(*) هذه المستوطنة التابعة ليافا، مركز المستوطنات العلمانية، أكثر من تبعيتها للقدس وصفد اللتين تُعتبران مركزين لليهود الأتقياء. ومثلاً في مستوطنات أخرى، كمستوطنة «بتاح تكفا» (Petah Tiqwa)، كان الانقطاع أقل ظهوراً: كانت المستوطنات تتلقى المساعدة من «الهالوكا» (Halouka)(**) (نظام توزيع الصدقات بين اليهود الأتقياء)، في حين تعطى فيها التربية اليهودية التقليدية بموازاة مع المدارس العلمانية الصهيونية التي ستتفوق عليها على وجه الاحتمال.

تمسكت «يِشوف القديمة» بمعارضتها للمستوطنين الصهاينة الذين تعلموا، مع ذلك، الاستفادة من وجود اليهود الأتقياء في أرض إسرائيل. هكذا ذهب مبعوث صهيوني إلى اليمن سنة ١٩١١ لاجتذاب المستوطنين، تحت قناع ممثّل للجماعات التقليدية في القدس. وأتت هذه الخدعة بثمارها، وبقي إبعاد اليهود اليمنيين عن التوراة مصدر إدانات لاذعة من قِبل مختلف طبقات المجتمع الإسرائيلي خلال عدّة عقود. وقسّمت علمنة اليهود القادمين من البلدان الإسلامية، حيث تأثير «الهسكلة» لا يذكر تقريباً المجتمع الإسرائيلي حتّى يومنا هذا، وفسحت مجالاً لقيام حركات احتجاجية، ومنها حركة «شاس» بشكل خاص.

يذكر نقاد الصهيونية غالباً صهاينة مُعيّنين لإظهار أعمالهم السيئة، وبخاصة في ما يتعلّق بعلمنة المهاجرين على الرغم منهم. وفي الواقع، فإن نقل مئات الألوف من اليهود إلى إسرائيل هو في صلب المناقشات الصريحة التي يخوضها الصهاينة المقتنعون بأهمية إعمار فلسطين: «كان هناك ما يشبه فراغاً سدّه المهاجرون بشكل غامض، ولم يكن هذا من أجل الصهيونية أو إنقاذاً لها [. . .]، وحمل الذعر الذي دبَّ اصطناعياً عشرات الألوف من اليهود إلى المجيء في ذلك الحين، وهؤلاء لم يكونوا ليأتوا دون تحرّض قوي ودون مُداهنة. لقد قمنا بالمستحيل من أجل تشجيع الهجرة. [. . .] كنا في حاجة إلى أكبر عدد ممكن من اليهود في أقصر فترة ممكنة من الزمن لتثبيط همة العرب ومنعهم من محاولة الأخذ بثأرهم. كان يلزمنا أكبر عدد ممكن من اليهود، بكمية كبيرة، من كل مكان ومن أيّ مكان، سواء أكانوا بصحة جيدة أم لا، مقتنعين أو متملقين بكل بساطة، لأنّه كان علينا أن نملأ دون إبطاء الأماكن الفارغة من آلاف العرب الذين تركوا منازلهم»[٤٩].

(*) وهم الذين يتبعون الهسكلة (المترجمة).

(**) أي المشاركة، وهي منظومة المشاركة في الهبات بين الجماعات الحريدية في الأرض المقدسة.

(٤٩) Maurice Samuel, *Level Sunlight* (New York: Knopf, 1953)

ورد في: Blau, *Les Gardiens de la cité: Histoire d'une guerre sainte*, p. 174.

بقيت بعض المبالغات الحماسية للصهيونية المنتصرة في العقود الإسرائيلية الأولى هدف الانتقادات اليهودية. كان الصهاينة قد خطفوا بضع مئات من أولاد المهاجرين اليمنيين كي يصنعوا منهم إسرائيليين حقيقيين، بحسب النموذج العلماني لـ «الرجل العبري الجديد». وكانت السلطات الحكومية قد أكّدت للمهاجرين أن أولادهم قد ماتوا. ولم يراود هؤلاء المهاجرين الشك في ذلك إلا بعد عدّة سنوات حين تلقوا الدعوات من أجل انخراطهم في الجيش(٥٠).

واجه المهاجرون من اليمن المعروفون بتعلقهم بالتوراة وبتعمُّقهم باليهودية منذ وصولهم إلى إسرائيل في نهاية سنوات الأربعينيات من القرن العشرين حملةً لإعادة تربيتهم العلمانية في معسكرات معزولة غالباً. وطال هذا الإجراء الشباب خصوصاً الذين خضعوا مع ذلك إلى حملة تهدف إلى إبعادهم عن التقليد دون أن يتعرَّضوا إلى الخطف بالضرورة. وبحسب مصادر عديدة، كان هناك لجوء إلى العنف لهذا الغرض، وبخاصة عندما منع آمرو هذه المعسكرات الشباب الأتقياء من دخولها. وكان هؤلاء يريدون نجدة زملائهم المحجوزين. وأصغى الكنيست إلى شرح أحد البرلمانيين الإسرائيليين التالي: «**لا أستطيع استعمال كلمات أخرى لأصف الحالة في هذه المعسكرات غير كلمات «إرغام روحي» وتفتيش تعسفي ضد الدين اليهودي. ولا أرى من أعمال هذه المعسكرات شيئاً آخر غير قتل القبائل الإسرائيلية ثقافياً ودينياً**»(٥١).

كان المربّون الصهيونيون في الواقع قد أرغموا الشباب اليهود اليمنيين على قطف الليمون يوم السبت، والمشي ورؤوسهم مكشوفة، وقص خصيلات شعرهم المجعدة المتدلية التي كان يهود اليمن يتميزون بها دائماً في بلدهم الأصلي. وبحسب بعض اليمنيين، لا يمكن لتناقض هذا الواقع مع بلادهم الأصلية إلا أن يكون صارخاً جداً: «لم يكن العرب الذين عشنا بينهم يزعجوننا في شيء، ولا حتّى في أية ممارسة دينية. على العكس، كانت الحكومة تعترف بديننا وحقوقنا وإيماننا. وإذا حضر ضابط أو شرطي بيننا في أثناء احتفالنا «السبت»، فلم يكن يجرؤ على التدخين ولا على تدنيس «السبت» في أيّ حال من الأحوال. وهنا، يقومون بإهانتنا ويجبروننا على عدم احترام «السبت». هم يسخرون منا، ويهزأون

(٥٠) Meira Weiss, *The Chosen Body: The Politics of the Body in Israeli Society*, Contraversions (Stanford, CA: Stanford University Press, 2002), p. 61, and Yossi Klein Halevi «Where Are Our Children?,» *Jerusalem Report* (21 March 1996), pp. 14-19.

(٥١) Blau, Ibid., p. 271.

بإيماننا التقليدي وصلواتنا والتزاماتنا الدينية إزاء توراتنا المقدَّسة»[٥٢].

من جهة أخرى، فإنّ مصير اليهود في البلدان العربية أصبح موضوع جدل: أبرز الصهاينة شهادات عن الفظاعات المرتكبة ضد اليهود، في حين أنّ معارضيهم أكدوا أنه بسبب الصهيونية تدهورت العلاقات مع العرب. وفي المنظور الصهيوني، لم يكن لليهود في البلدان العربية من خيار إلا إنقاذ حياتهم بالهجرة إلى إسرائيل، مذعورين. وسيكونون لاجئين إذاً بالطريقة نفسها حين هرب الفلسطينيون من منازلهم سنة ١٩٤٨، وسيتعلق الأمر إذاً بتبادل سكاني، وبنوع من العدالة بعد ما جرى. في المقابل، نشر مناهضو الصهيونية شهادات عن حسن الجوار بين اليهود والمسلمين في جميع بلاد الشرق الأوسط، بما فيها الأرض المقدَّسة. واتهموا الصهاينة بإثارة فِتَنٍ ضد اليهود باستعمارهم فلسطين، وكذلك بنشاطاتهم السرية في بلدان عربية عدّة.

يتفق الذين يتوقّعون عودة السيادة الإسلامية إلى الأرض المقدسة من بين المناهضين للصهيونية، وكذلك الذين يقترحون تحويل دولة إسرائيل إلى دولة مزدوجة الجنسية على القول إن كره اليهود الذي يظهر حالياً في مجتمعات عربية عديدة هو ظاهرة حديثة يمكن عكسها. وشارك مؤرخون يهود كثيرون في إسرائيل في هذه الرؤية مستندين في ذلك إلى مصادر حيادية مثل مذكرات مراقب عسكري ألماني في أثناء الحرب العالمية الأولى (انظر الفصل الخامس)، القائلة بأنّ العلاقات بين العرب واليهود المتدينين كانت ممتازة قبل وصول الصهاينة.

أقام المهاجرون الجدد القادمون من البلدان العربية في مناطق حدودية غالباً، حيث تعلموا ممارسة الهوية الصهيونية المرتكزة على التهديد العربي. ولم يتوقف التكيف الاجتماعي لهؤلاء بالنسبة إلى المجتمع الجديد عند هذا الحد، فالدولة وفّرت وسائل مهمة لتحويل ثقافة المهاجرين.

تندرج الجهود التي يبذلها الصهاينة في إعادة التأهيل في سياق سلسلة تجارب تربوية طويلة تحقَّقت طوال القرن العشرين في البلدان الاشتراكية: إبعاد الأولاد عن تأثير أهلهم وتكوينهم بحسب النموذج المعمول به. وتتجه الاشتراكيات القومية في الواقع إلى استعمال نماذج نفسية وثقافية من أجل مراقبة المجتمع بشكل أفضل، وهذا هدف بن غوريون ومشاركيه[٥٣]. وتمّ في الاتحاد السوفياتي جمع آلاف اليتامى وأولاد

---

(٥٢) المصدر نفسه، ص ٢٧٣.

(٥٣) Sternhell, *The Founding Myths of Israel: Nationalism, Socialism, and the Making of the Jewish State*, p. 27.

«أعداء الشعب» في إصلاحيات موزّعة على مستوى البلد ليصنعوا منهم «الإنسان السوفياتي الجديد»(٥٤). ويقرر أعضاء «الكيبوتز» في إسرائيل من تلقاء أنفسهم، وغالبيتهم من الأشكيناز، أن تأخذ «الجماعة» على عاتقها تنشئة أولادهم. في المقابل، يُجبَر الآباء غير الأشكينازيين غالباً، القادمون بخاصة من البلدان الإسلامية حيث حافظوا فيها على تقاليدهم، على أن يتركوا للدولة مسؤولية الاهتمام بأولادهم. وهذا ما يساهم في علمنتهم، وعلى الأخص في الانحراف الذي ينمو في أجواء الفقر والتفكك العائلي(٥٥). وهذا الجهد في انتزاع الشباب من بيوتهم وإبعادهم عن التقليد هو أحد أهم العناصر الأساسية للنقد اليهودي للصهيونية.

تعتبر منظمة «هجرة الشبيبة» (Aliyath Hanoar)(*)، هجرة الشباب(**) أداة ممتازة في هذه الحملة التي تطال المهاجرين في جميع البلدان تقريباً. واندمج هؤلاء المراهقون الذين انفصلوا عن عائلاتهم، واستلهموا الرؤية الصهيونية العظيمة في الثقافة الشائعة، وأصبحوا العامل الضامن لانسجام عائلاتهم المقبل في المجتمع الإسرائيلي.

كانت منظمة «هجرة الشبيبة» طبعاً هدف الهجمات الحادة التي وجهها إليها اليهود الأتقياء الذين ثاروا ضد حملة العلمنة، ووجدوا أنه من غير المقبول تفجير العائلة التي هي شرط مهم بالنسبة إليهم. وخفَّت حدَّة الصراع ضد اليهودية بكل تأكيد، لأن السكان الممارسين لواجباتهم الدينية القادمين من البلدان الإسلامية أقاموا في إسرائيل منذ زمن طويل. وتستقبل منظمة «هجرة الشبيبة» حالياً شباناً أصلهم من الاتحاد السوفياتي السابق، ومستوى ولاء هؤلاء لليهودية هو في المتوسط أقل مما هو عليه في إسرائيل. وعلى خلاف أسلافهم المغاربة أو اليمنيين، لم يأتِ اليهود الروس معهم بأيّة ذكرى ولا بأي رمز عن اليهودية. وإذا كان على المبعوثين الصهاينة إقناع الشبان «الشرقيين» الذين هم في طريقهم إلى إسرائيل برمي تعاويذهم في البحر، فإن الواصلين من «الدولة الاشتراكية الأولى» لن يتعرفوا قط إلى كلمة «تعاويذ».

إنَّ معارضة الهوية الإسرائيلية الجديدة للتقليد اليهودي موثّقة جداً، وتفسر نتائج هذه المعارضة العداوة لليهودية التي نجدها غالباً في إسرائيل، والتي ليس لها من موازٍ

---

(٥٤) Michel Heller, *La Machine et les rouages: La Formation de l'homme soviétique*, traduit du russe par Anne Coldefy-Faucard, collection liberté de l'esprit (Paris: Calmann-Lévy, 1985).

(٥٥) انظر مثلاً: Nahum Menahem, *Israël: Tensions et discriminations communautaires* (Paris: L'Harmattan, 1986).

(*) منظمة صهيونية تُشجِّع هجرة الشباب الذين يبقى أهلهم غالباً في بلدهم الأصلي (المترجمة).

(**) تعاويذ (Aliya): هجرة أو مهاجرون إلى إسرائيل (المترجمة).

على الإطلاق في الشتات. وبلغ رفض اليهودية فيها حدًّة غير معروفة في بقية التكتلات اليهودية في العالم. وتتوضح هذه العداوة لليهودية عند المؤسسين للدولة بعدّة طرق، منها اختيار كلمات جديدة مُعَبِّرة: يُطلق على والد عضو شيوعي في الكنيست اسم «كوفر» (Kofer)، أي كافر[٥٦]. بالإضافة إلى ذلك، فإنّ هذا الرفض القطعي لليهودية يمكن تفسيره بالقهر الديني الذي كان الشعور به ملموساً في جميع ميادين الحياة: منع الباصات يوم «السبت» احتكار رجال الدين مراسيم الزواج والدفن. وتنقل الصحافة بانتظام صوراً عن هذه العداوة. كذلك كان طلاب مدرسة ثانوية تابعة للدولة (بكلمات أخرى مدرسة علمانية) يقومون بعد انتهاء امتحانهم النهائي - الإلزامي - في التوراة بتكديس كتبهم التوراتية في الباحة ويشعلون النار فيها وسط فرح الحضور الكبير. ولنذكر، على سبيل المفارقة، أن اليهود الأتقياء يُقبِّلون نسخة التوراة المطبوعة حين إغلاقها بعد دراستها، وبالأحرى عندما تقع على الأرض عن غير قصد.

يبدو أن حماسة اليهود العلمانيين الشديدة «ضد الإكليروس» في روسيا سابقاً لم تأتِ بثمارها المرجوة بالنسبة إلى المهاجرين الروس إلى إسرائيل. والحقيقة أن الاندفاع الكبير للعلمنة لم يكن وقفاً على الصهاينة فقط. فحين استقر اليهود الروس في أمريكا، وقد أرادوا المحافظة على هوية يهودية علمانية، شرعوا على الفور في تأسيس المنشآت التربوية الضرورية في عدّة مدن مثل نيويورك ومونتريال. وبعد عدّة عقود من ذلك، بدأت هذه «المدارس الشعبية» بالذات، الاشتراكية والمضادة للدين، في تعليم أسس اليهودية، وقد جذبت عائلات برجوازية وميسورة إليها، وكان انتصار الرأسمالية قد أجبر على ذلك. وأصبح المتحدّرون الأثرياء من البروليتاريين (طبقة العمال) الروس اليهود في الماضي أعضاء في المعابد اليهودية، بل حتى الأصولية منها أحياناً، ولم تعد الحماسة ضد اليهودية غير ذكرى بعيدة.

وعلى العكس، لم تتوقّف الهوّة التي تفصل العلمانيين عن كل شكل من أشكال اليهودية عن الازدياد في إسرائيل. والصحف الإسرائيلية مليئة بصور اليهود الأتقياء مثل الصور المعادية للسامية التي نجدها في أوروبا في القرن التاسع عشر والقرن العشرين[٥٧]. وقد جعل الامتياز الذي تتمتع به اليهودية المتشدِّدة في إسرائيل، والإكراه الديني الذي يشعر به إسرائيليون كثيرون العلاقات بين «المتدينين» وبقية المجتمع، متوترة بدرجة كافية.

(٥٦) Yossi Klein, «The Good Soldier Grozansky,» *Haaretz*, 13/2/2002.

(٥٧) Noah Efron, «Trembling with Fear: How Secular Israelis See the Ultra-Orthodox and Why,» *Tikkun*, vol. 6 (1991), pp. 15-22 et 88-90.

وفي رأي المؤرخ الإسرائيلي نوح إفرون أنه «ليس في مكان آخر غير إسرائيل يُكره اليهود الحريديون بهذا القدر ويُرتاب منهم بهذا القدر. وإسرائيل هي معقِل لشكل كلاسيكي لمعاداة السامية موجَّه ليس ضد جميع اليهود، بل ضد المتشدِّدين المتطرفين، أي «اليهود الأكثر يهودية». وليس في هذا الأمر ما يستدعي الدهشة، لأنّ صورة «الإنسان العبري الجديد» القائمة بشكل كبير على معاداة السامية الأوروبية تُنكر صورة اليهودي التقليدي، هذا الكائن السافل والمنحط، وكانت الدعايات الصهيونية قد نقَّت فقط صورة اليهودي التقليدي البغيضة التي كوّنها فولتير (Voltaire) وفيخته (Fichte): «لم نبحث كثيراً كي نجد صوراً منحطة عن «اليهودي التقليدي» (Altjude) في بلاغة الصهيونية وآدابها. وكان هرتزل قد لاحظ سنة ١٨٩٤ أنَّ اليهود أدخلوا «مُميِّزات كثيرة غير اجتماعية» في كل «غيتو» في أوروبا، بحيث ألحقت «الضرر» بالمِيْزة اليهودية. وقد اعتبر [الشاعر دافيد] فريشمان (Frischman) [يعود في أصله إلى الإمبراطورية الروسية ١٨٥٩-١٩٢٢]، أن «الحياة اليهودية [التقليدية] هي حياة بؤس تثير الاشمئزاز». وقارن برينر(Brenner) [شاعر من أصل روسي] اليهود «بكلاب وسخة، غير إنسانيين، مثل الكلاب المجروحة». وكتب [يهودا ليب] غوردون (Yehuda Leib Gordon) [١٨٣١-١٨٩٢] أن اليهود الأوروبيين طفيليون. ودعا [ميشا جوزيف] برديزويسكي (Micha Joseph Berdyczewski) [١٨٦٥-١٩٢١، كاتب وفيلسوف أصله هو أيضاً من الأمبراطورية الروسية] اليهود التقليديين «عبيداً روحيين، وأشخاصاً استنفدوا قواهم الطبيعية ولم تعد علاقتهم مع العالم طبيعية»، و [أشار إليهم] في مكان آخر بأنهم «ليسوا شعباً، وليسوا أمّة، وليسوا بشراً في الواقع»[٥٨].

يؤكد إفرون أن لدى معظم العلمانيين خشية حقيقية من «الحريديم»، وخوفهم منهم عميق جداً: «وروى لي أصدقاء وزملاء كثيرون، كل منهم على حدة، الكوابيس التي يشعرون بها، كوابيس أنَّ «الحريديم» يأسرونهم ويسجنونهم ويعذبونهم في بعض الحالات [. . .]، والعلمانيون واقعون بين عَدوَّين في ذروة اندفاعهما: الفلسطينيون من جهة، والحريديم من جهة ثانية». ولا يدري أحد إلا هذا: «ما تهمّ طريقة تنشئة الأولاد التقليدية، لأنّ الحزب الحريدي يستطيع إغراءهم دائماً». إذاً، ليس من المدهش أن يستطيع العلمانيون الإسرائيليون الشعور بكره حقيقي للحريديم. وفي أثناء حرب الخليج، عندما انهمرت عشرات الصواريخ العراقية على إسرائيل، وكان التهديد بهجوم كيماوي قاطعاً، شعر معظم الإسرائيليين من جديد بأنهم

(٥٨) المصدر نفسه، ص ١٦.

متضامنون بعضهم مع بعض، إلا أنّ إفرون نقل ملاحظة سمعها خلال تلك الحرب في وسط مجموعة من طلاب العلوم الاجتماعية في جامعة تل أبيب. وقد أكّد هؤلاء: «إن أفضل شيء بالنسبة إلى بلدنا سيكون هجوماً ضد مستوطنة «بناي براك» [مَعقِل اليهودية الحريدية قرب تل أبيب] قبل أن يتزوَّد هؤلاء [الحريديم] بأقنعة جديدة ضد الغاز [تناسب الرجال الذين يُطيلون لحاهم]. فهذا يُخلِّصنا منهم جميعاً، ونهائياً»(٥٩).

كان من الصعب تخيُّل هذا الكره لليهودية حتّى بين اليهود الأكثر اندماجاً في الشتات. فاليهودي المندمج في كندا وفرنسا أو في روسيا هو واع لبعده عن «الجذور اليهودية»، وهو يبحث عنها في الدين اليهودي إذا شعر بالحاجة إلى ذلك. وفي إمكانه أن يصبح عضواً في كنيس ما، وأن ينضم إلى المجموعة التي تُعلِّم «سفر التثنية»، كما يستطيع المشاركة سرّاً في صلاة «الغفران» (Kippour)(*) من حينٍ إلى آخر، وهذه الأمور كلها تُقرّبه من عيش اليهودية بالذات. والقيام بهذه الخطوة في إسرائيل هو أصعب بكثير، لأنّ ذلك يعني خيانة هويته العلمانية والانتقال إلى «معسكر العدو».

يظهر ابتعاد الإسرائيليين العلمانيين عن اليهودية في الأرض المقدسة كما في خارج إسرائيل. ومثلاً، يقضي اليهود يوم رأس السنة الجديدة (Rosh ha-shana) في محاسبة أنفسهم على ما فعلوه في حياتهم، وفي الندم على الخطايا والمصالحة مع التوراة، في حين أنّ بعض الإسرائيليين المهاجرين الذين لم يطأوا عتبة الكنيس أبداً يقومون بتنظيم سهرة راقصة على غرار عيد نهاية السنة العادية المعروفة بـ «القديس سيلفستر» (Saint-Sylvestre). ويقيم المهاجرون العلمانيون غالباً بعيدين عن المنشآت الأساسية والأحياء اليهودية. ويجري اندماجهم في البلد الجديد بعيداً عن الدين اليهودي عادة. وهذا الاتجاه مطابق لأحاسيس ثُلثي الإسرائيليين الذين فضلوا، كما رأينا، ألا يكونوا يهوداً لو أنهم ولدوا خارج إسرائيل.

إنّ رفعَ شأن الهوية العلمانية إلى مثال يجب اتباعه لا يعني أبداً القضاء على الشعور بما هو مُقدَّس لهذا السبب. ويتعلّق الأمر بالأحرى بنقل هذا الشعور من المجال اليهودي إلى مجالات جديدة أُضفي عليها طابع القداسة(٦٠). ولا تعتبر الصهيونية، مع لجوئها كثيراً إلى ترسانة التقليد اليهودي، أنّ هذا التقليد هو المصدر

---

(٥٩) المصدر نفسه. ومن أجل معالجة أعمق لهذا الموضوع، انظر: Noah J. Efron, *Real Jews: Secular Versus Ultra-orthodox and the Struggle for Jewish Identity in Israel* (New York: Basic Books, 2003).

(*) التكفير: وهو اليوم العاشر من الشهر اليهودي «تيشره» الذي تشير التوراة إليه على أنّه يوم التكفير عن الخطايا (المترجمة).

(٦٠) أظهر معرض جديد في المتحف الإسرائيلي في القدس جيداً هذا النقل للمقدّس، أي نقل رموز يهودية مقدّسة إلى رموز قومية.

الوحيد للمثالية اليهودية المتوجّهة نحو التوراة قديماً. فالعلم والأدب والنضال من أجل العدالة الاجتماعية والسلام تشكل جزءاً من مجموعة طرق تطبيقية أخرى لهذه العبادة «المقدّسة». هكذا وصف أحد الأبناء مدى تعلق والدته بالشعر، وهي شقيقة موشيه دايان (Moshé Dayan) (١٩١٥-١٩٨١): «لم يكن الحب الذي تكنُّه والدتي للشعر تبجُّحاً عابراً، إنّما هو تقريباً نمط عيشها. وفي رأيي أن تعاسة أمي والكثيرين من جيلها المنهمكين في الاستظهار والإنشاء، كان التالي: لم يكونوا يحبّون الشعر فقط، بل كانوا يؤمنون به. لقد جعلت والدتي من الشعر خياراً ونمط عيش. كانت تردِّد [القصائد] باستمرار وتؤمن بالقوافي ومعاجمها كما يؤمن رجل ورع بالوصايا وبالتواريخ التوراتية. [. . . .] وكان الشاعر ناتان أولترمان (Nathan Alterman) (١٩١٠-١٩٧٠) بالنسبة إلى والدتي، كما كان الكاتب ليون تولستوي (Léon Tolstoï) بالنسبة إلى جدتي «ديفورا» (Devora). كان من عادة والدتي عندما كنّا صغاراً اقتطاع مقالة الكاتب الأسبوعية[(٦١)] في جريدة دافار (Davar).

يشكّل هذا التقديس للثقافة جزءاً من الهوية الإسرائيلية العلمانية التي حلّت محل الهوية اليهودية التقليدية، دون ترك بصماتٍ غالباً. وفي أثناء الاحتفال بزواج في «موشاف» (Moshav) علماني، بالقرب من ناتانيا (Netanya)، تكلمت مع الزوجين اللذين كانا يشاركاني المائدة. كانا قد حاولا الإقامة في أوروبا، كونهما من اليساريين وطابع المجتمع الإسرائيلي الشرس أرعبهما، ثم عادا من جديد إلى إسرائيل. وقالا لي بلهجة عتاب تقريباً: «أنتم لا تجدون أيّة صعوبة في التأقلم. في إمكانكم الوصول إلى أي مكان، والعثور على كنيس ومدرسة يهودية ومخبزة «كاشر»[(*)]، وها أنتم تُقيمون. أمّا نحن، فقد حُرِمْنا من كلّ هذا. هويتنا هي هوية الأرض واللغة، وهنا وقعنا في الفخ إذاً. نحن رهائن أجدادنا الذين أرادوا خلق الإنسان العبري الجديد وحرمونا من كلّ ما هو يهودي».

هذا التحليل المُقتضب واضح. ولنذكر أن الصهيونية زعمت هي أيضاً أنها ضربت «صفحاً عن الماضي» ورمت إلى الجحيم كلّ من ابتلي بتجاوزها»[(٦٢)]. أما الإسرائيليون المتحدّرون من سياسة «نسيان الماضي» هذه، فهم يشعرون بغربتهم بالنسبة إلى الدين اليهودي، وبمرارة يَعزون شعورهم هذا إلى مؤسسي الصهيونية

---

(٦١) Yehonatan Geffen, «Trading Anna Karenina for Golda Meir,» *Lilith*, vol. 27, no. 1 (2002), pp. 11-15.

(*) أي حسب التقاليد الدينية اليهودية (المترجمة).

(٦٢) Elie Barnavi, «Sionismes,» dans: Barnavi et Friedländer, dirs., *Les Juifs et le XXe siècle: Dictionnaire critique*, p. 220.

الاشتراكية. وفي الوقت نفسه، هم لا يجدون الشجاعة لمقاربة التوراة. وسيكون ترك هويتهم العلمانية وراءهم خيانة لكيانهم كله بالنسبة إليهم، وأكثر خطراً من ترك لغتهم وأرضهم دون شك. لهذا السبب، فإن دعاة «الحريدية الجديدة»، من أمثال أمنون إسحق (Amnon Itzhak) أو أوري زوهار(Ouri Zohar)، الذين يتوجهون إلى آلاف «المُنضوين» المُحتملين إلى اليهودية الحريدية، يسخرون صراحة من الاندماج في الدولة ويدعون مُنتسبيهم الجدد إلى الانفكاك عنها كي يتمكنوا من أن يصبحوا «يهوداً حقيقيين».

يذكّر هنا اللقاء في «موشاف» بنقدٍ صادر قبل قرن تقريباً عن الحاخام حاييم سولوفيتشيك (Haïm Ha-Levi Soloveitchik) (١٨٥٣-١٩١٨)، العلّامة التلمودي الذائع الصيت، والقائل: «إنّ هدف الصهيونية ليس إنشاء دولة، بل هدفها الحقيقي هو إبعاد اليهود عن التوراة»[٦٣]. والعلمانيون الذين يؤسسون الدولة ويعطونها بنيتها الحالية واعون لهذا الواقع. ومثلاً، هم يتابعون معارضتهم، حتّى في بداية القرن الحادي والعشرين، لحركات الشبيبة المؤمنة وغير الصهيونية رافضين لها إعانات ميزانية مخصصة للشباب. والسبب؟ أنّ اللاصهيونيين لا يتطابقون مع نموذج حركة شبيبة عليها أن تُخلص قبل كلّ شيء للدولة أكثر من إخلاصها للتوراة[٦٤].

يلاحظ ليبوفيتز، وهو يكتب نقده عن الصهيونية، أنّه دون معالم يهودية، فإنّ وجود هؤلاء اليهود ـ الذين هم أكثرية في وسط الشعب اليهودي ـ يشكّل انقطاعاً بالنسبة إلى الألفيات السابقة. فهم يبحثون عن هوية قومية لا توجد إلا لذاتها، لأنّ ليس لهم علاقات مع الدين اليهودي يمكن مراقبتها تجريبياً. وبالنسبة إلى ليبوفيتز: «إنّ الخطر هو رؤيتها [أي الهوية القومية] تتحوّل إلى دولانية وإلى إرادة تسلطية: إلى هوية قومية بالمعنى الذي أعطاه موسوليني [. . .]. مع ذلك، هناك قسمٌ ـ هو أقلية، لكنها منطقية ـ من جماعة بشرية مُعتبرةً حتّى الوقت الحاضر كالشعب اليهودي، متمسّك بالحفاظ على الإرث التاريخي الديني حيّاً، ناكراً هذه الهوية القومية ورافضاً رموزها. وقد اتفق فجأة أن «مفهوم الهوية القومية اليهودية» يملك اليوم معنيين، وأكثر من ذلك، يملك معنيين متناقضين»[٦٥].

يسمح هذا التحليل برؤية مدى أزمة الهوية المتأججة، في جزء كبير منها،

---

(٦٣) انظر حاييم سولوفيتشيك، في: Aharon Rosenberg, dir., *Mishkenoth ha-ro'yim*, 3 tomes (New York: Nechmod, 1984-1987), tome 1, p. 269.

(٦٤) Vered Levi-Barzilai, «Divine Secrets of the Basia Sisterhood,» *Haaretz*, 13/2/2002.

(٦٥) Leibowitz, *Peuple, terre, état*, p. 111.

بوجود دولة إسرائيل بالذات التي تضفي شرعية على هوية قومية ليس لها محتوى آخر غير الدولة. وفي حين أن الإيطاليين نشروا ثقافة ـ من أدب ولغة وتقليد سياسي وثروة فكرية ـ تعكس وعيهم القومي منذ قرون سبقت إنشاء دولتهم، لم يكن لوعي اليهود القومي إلا اليهودية كأساس مشترك. وقد قدَّم ليبوفيتز، من دون أن يُعلن مناهضته للصهيونية مع ذلك، صيغة تطال فعلاً أحد مراكز خصوم الصهيونية الهجومية: «. . . . إذا كان الشعب اليهودي الذي يحمل الإرث التاريخي لبعض القيم لم يعد موجوداً، فليس هناك أيُّ سبب لاختلاق شعب آخر اصطناعياً، وإعطاء إطار دولاني إلى مواطنين لا يتحدَّدون بشيء آخر إلا بهذا الإطار نفسه، بهذا الجهاز السلطوي [. . .]، لكنني لست فوضوياً وأقول إنّ هذا الجهاز ضروري ولا بدّ من وجوده. ونريد العمل على وجوده. لكنه لا يوجد لذاته، وليس هو قيمة تستحق أن يستثمر البشر فيها طاقاتهم، لا بل أن يضحوا بحياتهم من أجل وجوده، هذا الجهاز موجود من أجل خدمة البشر. والبشر لا يوجدون لأجل دولتهم»[٦٦].

كان إبدال القيم هذا هو الذي يخشاه نقاد الصهيونية، وغالبيتهم من السلطات الحاخامية، منذ نهاية القرن التاسع عشر، وكان هناك ما يبرر مخاوفهم على ما يبدو. وهم على وجه التحديد هؤلاء اليهود الأكثر بعداً عن الدين اليهودي الذين وجدوا فيها في نظرهم فرصتهم الأخيرة للبقاء وسط الشعب اليهودي. هكذا وبسخرية تبقى إسرائيل، بسبب القهر الديني الذي يوقظ خصومة اليهود العلمانيين، المكان المثالي، لا بل الوحيد في العالم الذي يمكنه حفظ الهوية العلمانية مع الإيمان بالانتماء إلى الاستمرارية اليهودية. ولا يشك الإسرائيلي المثيل في أنّ الصلة بالدين اليهودي تنقصه. فصورته تتطابق مع نموذج وسطه: يسكن في إسرائيل ويتكلم العبرية، ويخدم في الجيش (Tsahal) على خلاف «الحريديين». ويعتقد نفسه إذاً أنّه يهودي أكثر بكثير من هؤلاء اليهود ذوي اللحى الطويلة الذين يلتقي بهم أحياناً في الشوارع.

في الواقع، شدَّد كثيرون من النقاد اليهود على أن الخطر الذي تشكِّله الصهيونية جسيم بالنسبة إلى اليهود البعيدين عن اليهودية، لأن الصهيونية تقف عائقاً في طريق الندم على الخطايا. وهؤلاء الذين اعتنقوا الصهيونية يعتبرون أنفسهم «يهوداً صالحين» للربيّ لوبافيتش(Lubavitch) لشالوم دوف بير شنيرسون[٦٧] في بداية القرين العشرين. فقد ذكر هذا الأخير أنّ الصهيونية لا تعيد أيَّ يهودي إلى اليهودية، بل على العكس تبعده أكثر فأكثر عن الحقيقة. في هذا المنظور، تظهر الصهيونية باعتبارها التأويل

---

(٦٦) المصدر نفسه، ص ١٥١ و٢١٤.

(٦٧) Schneerson, «Three Questions and Answers on Zionism and Zionists».

الأكثر عصرية لليهودية التي لا تمجد من خلالها إلا دور السلف المحترم، لا بل القديم البالي إجمالاً. ويبدو التماثل واضحاً مع المسيحية التي اقتفى شنيرسون أثرها غير مرة لأسباب جوهرية كما لأسباب بلاغية.

قَبِل هذا الأخير بالجاذبية القوية التي تمارسها الصهيونية على اليهود. فالصهيونية تتكلم بلغة عصرية، وتستعيد رموزاً يهودية على الصعيد العاطفي، وتعطي معنى لحياة اليهودي الذي تكون صلته بالتوراة ضعيفة، أي غير موجودة. لكن شنيرسون يذكِّر بأنّ المظاهر خدّاعة. وهو يقارن الصهيونية بالخنزير. فالخنزير له قدم قرنية وحافر مشقوق ـ علامة حيوان كاشِر (Cascher) ـ وعندما ينام ويمد قائمتيه، نعتقد أنه «كاشِر»، لكنه يُذكِّر بأن التوراة تمنع الخنزير: «فهو نجسٌ لكم»[٦٨].

حاول معظم المهاجرين من الاتحاد السوفياتي السابق، ولو أنّ ثلثهم لن يكونوا يهوداً بحسب الشريعة الحاخامية، قبول هذه المظاهر. والمفارقة في هذا الوضع لم تفت بعض الأذهان الحادة بين هؤلاء الإسرائيليين الجُدد. فشرحوا كلام الشاعر الروسي في القرن التاسع عشر ألكسي نيكراسوف (Alexeï Nekrassov): «في إمكانك ألا تكون شاعراً، لكن يجب أن تكون مواطناً»، وهو كلامٌ نال موافقة جديدة في إسرائيل: «في إمكانك ألا تكون يهودياً، لكن يجب أن تكون صهيونياً». وفي الواقع، فإنّ المهاجرين من الاتحاد السوفياتي سابقاً الذين من الطبيعي بالنسبة إليهم الانتماء إلى القومية اليهودية، يتطابقون مع الصهيونية العلمانية التي هي في آن معاً دعامة وسبب وجود دولة إسرائيل. وما زالت هذه الدولة التي أنشأها اليهود الروس في جزء كبير منها تلقى صدى بين اليهود الروس الأكثر بعداً عن اليهودية.

مع ذلك، أمِل الحاخام أبراهام إسحق كوك (Abraham Isaac Kook) (١٨٦٥–١٩٣٥)، وهو سلطة حاخامية روسية عيّنه البريطانيون في منصب الربيّ الأكبر لفلسطين، بأن تُقرِّب العودة إلى أرض إسرائيل العِبري العلماني الجديد من التقليد. وقد استشعر بأنه سيكون للأرض تأثيرٌ روحيٌّ في الرُّواد المقدامين الذين كان شغفهم بالأرض مستوحى من القومية السلافية في روسيا، مّما سمح باجتراح عجائب زراعية حقيقية. والحال أنه بعد أكثر من قرن تقريباً لم يتحقق هذا الأمل إطلاقاً. فالعلمانيون بقوا علمانيين دون أن يكون للأرض تأثيرٌ روحيّ في هذه الأغلبية الإسرائيلية. وبدا أن لغة إسرائيل وأرضها لم تقويّا الوعي اليهودي، وبحسب مراقبين كثيرين، فإنّ «نزع الطابع اليهودي» لا يمكن أن يكون كاملاً فعلاً إلا في إسرائيل. وأكّد بعض روّاد

---

(٦٨) الكتاب المقدس، «سفر اللاويين،» الأصحاح ١١، الآية ٧.

الاستيطان الصهيوني الغرباء عن الجماعة «الحريدية» مع ذلك أنّه: «من الصعب أن تكون يهودياً، يتحسّر عندئذ على اليهودي الذي يعيش بين الأغيار. ويصبح من الصعب أكثر فأكثر أن تكون يهودياً وتبقى أميناً على روح إسرائيل بين هؤلاء العبريين من النموذج الجديد»[(٦٩)].

أسف زعماء الحركة القومية ـ الدينية لأن توقعات الحاخام كوك لم تلقَ صدىً في الواقع الإسرائيلي، وطرحوا أسئلة حول إمكانية تحقيق السلام بين المعسكرين اليهوديين اللذين لا يشعران بالتضامن إلا أمام التهديد العربي[(٧٠)]. وفي غياب عوامل موحّدة طابعها ديني أو ثقافي لا يمكن للتهديد المشترك إلا توليد هوية قومية يصفها ليبوفيتز بأنّها «موسولينينة»، ويبرز سلوك كثيرين من «اليورديم» (Yordim)[(*)]، وهم إسرائيليون يقيمون في الخارج، هذه الهوية الحربية جيداً. فقد أسرع هؤلاء في أثناء اضطراب عسكري عام في إسرائيل للالتحاق بوحداتهم في الجيش، لكنهم فضلوا العيش في مكان آخر مع ذلك. وبشرح عبارة شهيرة لترومبلدور (Trumpeldor)، باح لي أحد الإسرائيليين من مدينة بوسطن: بأنه «من الأسهل الموت من أجل إسرائيل على العيش فيها».

ويعتبر الحاخام آدان شتاينزالتس، الحائز على إحدى الجوائز الإسرائيلية، والمفكر ومترجم التلمود الشهير، أن الأمة الإسرائيلية ستكون خالية من مضمونها النوعي اليهودي، وقد أصبحت، بحسب طريقتها في التفكير ونمط عيشها، أقل يهودية من أية أمة أخرى غير يهودية. «هل في إمكاننا التوقّي والصمود في هذه الصفة غير اليهودية الإسرائيلية؟»[(٧١)].

وأهمية حفظ اليهودي القومي الذي ليس له صلة باليهودية إطلاقاً هي في صلب الجدل القائم حول الهوية الإسرائيلية الجديدة كبديل من الهوية التقليدية اليهودية. ويؤكّد مؤلف التاريخ النفسي للصهيونية بدوره من دون أن يكون حاخاماً أو يهودياً تقيّاً أنّ ترك العلاقة مع الله يُلغي السمة المميّزة الوحيدة التي يملكها اليهود[(٧٢)]. وعلى الهوية اليهودية الجديدة إذاً، إيجاد قاسم مشترك آخر، وهذا هو الهمّ الدائم من أجل أمن دولة إسرائيل التي تقوم بهذا الدور في الشتات كما في إسرائيل.

---

(٦٩) Judah Leon Magnes, in: Elmer Berger, *Judaism or Jewish Nationalism, the Alternative to Zionism* (New York: Bookman Associates, [1957]), p. 32.

(٧٠) Conférence Eda, Jérusalem, octobre 2001.

(*) مهاجرون من اسرائيل (المترجمة).

(٧١) Adin Steinsaltz, «Interviu,» *Vermia i my*, no. 146 (2000)

(٧٢) Jay Y. Gonen, *A Psychohistory of Zionism* (New York: Mason/Charter, 1975), p. 334.

سمحت التعددية الحالية باندماجات متعدّدة، مثل اندماج الأمريكي الإيرلندي أو الألماني من أصل تركي. وبهذا المعنى، يندمج يهود كثيرون بإسرائيل، يحضرون حفلات المُغنين الإسرائيليين ويدافعون عن إسرائيل. وكل هذا دون أن تطأها أقدامهم أو أن يتعلموا جُملة بالعبرية. وقد رسَّخت المنظمات الصهيونية منذ ثلاثة عقود فكرة أهمية إسرائيل في معظم المدارس اليهودية في الشتات.

حلَّت هذه «النزعة الإسرائيلية» عن بعد محل الهوية اليهودية التقليدية بسهولة، ولا سيّما أن الهوية الجديدة أقل تطلُّباً بكثير. وبما أنَّ الهوية اليهودية قائمة على طاعة التوراة والتعاليم التي تتمحور حولها، فهي تؤثر كثيراً في المجالات الخاصة الأكثر حميمية (خصوصاً الغذاء والجنس)، كما في السلوكيات العامة (بخاصة، عدم استعمال السيارة يوم السبت أو طريقة اللبس بشيء من التواضع). وعلى العكس، لا تفرض «الإسرائيلية» أي التزام خاص مع نقلها شعوراً بالانتماء. «أتماهى مع إسرائيل لأنّها الملجأ الأخير لليهودي العلماني»، هذا ما باح لي به ذات يوم صديق يرفض مع اهتمامه باليهودية قبول التوراة بالمعنى المعياري. وأضاف: «دون إسرائيل يكون علي إمّا الالتزام بممارسة تعاليم التوراة، أو ترك الشعب اليهودي كلياً». عندما نقلت هذا الشرح إلى الحاخام موشيه دوف (بير) بيك (Moshé Dov (Baer) Beck)، المفكر المناهض للصهيونية الأكثر إنتاجاً دون شك[٧٣]، أجابني بدهشة: «أيّ سوء أن تكون غير يهودي؟».

إن وجود دولة يرفرف فوقها علم قومي ومجهَّزة بجيش قوي وذات اقتصاد مزدهر، هي دولة تضفي بعض الأمان. وفي الإمكان التساؤل عمّا إذا كان حلول دولة ـ قومية في منطقة غير متجانسة زاد في الواقع من أمن البوسنيين أو الأوكرانيين. لكن عدداً كبيراً من اليهود يشعرون بأن وجود دولة إسرائيل يمنح شعوراً بالأمان.

بحسب أفينيري: «قدَّمت [الصهيونية] هوية علمانية إلى اليهود بصفتهم أمة محل الهوية التقليدية المتشدّدة (Orthodoxe) المشروحة بعبارات دينية. وحوَّلت الأمنية

---

(٧٣) من مؤلفات موشيه دوف (بير) بيك الأكثر أهمية: *Kountras Hasbarah* (Jérusalem: [n. pb.], 1968), الذي يتحدث عن نتائج حرب الستة أيام.

Biour al ha-atsmaouth (Jérusalem: [n. pb.], 1970),

ويتحدث حول مفهوم الدولة اليهودية.

Brith Yitshak, 2 vols. (Monsey: [n. pb.], 2000),

ويتكلم عن ردود فعل الحسيديين على الصهيونية.

Koumi tsei mi-tokh ha-hapekha, (Monsey: [n. pb.], 1998),

وفيه تحذير للذين يعيشون تحت السلطة الإسرائيلية.

المقدّسة والاستسلام إلى الرجاء المعزّي، بالعودة إلى صهيون، إلى قوة اجتماعية وفعالة قادت ملايين الناس إلى إسرائيل. ونقلت لغة يقتصر استعمالها على الشؤون الدينية المحضة إلى مجال التعبير العصري والعلماني الذي يسمح بالاتصال في وسط دولة علمانية. ولا تكفي استعادة الصيغ التقليدية المتعلقة بالصلة التي كانت تربط اليهود بفلسطين لتفسير ظهور الصهيونية في ذلك الحين»[٧٤].

بالنسبة إلى الذين يرفضون الصهيونية باسم التوراة تتحدَّد هذه الحركة القومية في الواقع، بانقطاع عن اليهودية وعن التاريخ اليهودي. لماذا، إذاً، يلحُّ أفينيري ومؤلفون صهيونيون آخرون في العقود الأخيرة من القرن العشرين على هذا الانقطاع؟ أليسوا في صدد اقتحام باب مفتوح؟

هؤلاء يعارضون أدباً ملتزماً مدهشاً أنتجه مثقفون يهود وغير يهود (بول جونسون (Paul Johnson) مثلاً)، والذين قدموا التاريخ اليهودي بمضامين لاهوتية: يقود التاريخ اليهودي ككل إلى نهايته الصهيونية. وشارك المؤرخون الاسرائيليون من الجيل الأول في هذا التاريخ دون تردد: كان ولاؤهم للصهيونية يسبق كلَّ شيء. كانوا أولاً دعاة أكثر تفرداً دون شك من زملائهم السوفيات، لكنهم مكرسون للقضية بشكل أساسي. وعندما دشّن ميخائيل غورباتشوف «الغلاسنوست» (Glasnost) سنة ١٩٨٦، كلَّف المؤرخين بملء «الفراغات البيضاء» التي تركها تأريخ النظام الرسمي. والغريب أن يتمَّ في الوقت نفسه الذي بدأ فيه المؤرخون الشباب والصحافيون الإسرائيليون بنشر أبحاثهم. وقد هاجم هؤلاء بدورهم الأساطير التي بُني النظام عليها. وطرحوا المعاملة التي أعدها الصهاينة للعرب ولليهود الذين أتوا بهم من البلدان العربية، ونقبوا سجلات الجيش ووثائق آباء الصهيونية الشخصية، وأثارت كتاباتهم احتجاجات صاخبة لا تزال مستمرة حتى الآن. لنتذكّر أنّ مراجعة التاريخ السوفياتي زعزعت في الواقع أسس الدولة السوفياتية وأسهمت في سقوطها. ولقد قوّض المؤرخون الجدد من جانبهم وحوّلوا قسماً كبيراً من الشبيبة الإسرائيلية عن القضايا الرئيسية للصهيونية.

في ما عدا بعض الاستثناءات، جعلت الهوّة التي تفصل الأوساط «الحريدية» عن العالم الجامعي انتقاداتهم اليهودية للصهيونية غير مسموعة كثيراً في قاعات التدريس والحلقات الدراسية. ولا يملك الحريديم الاصطلاحات اللغوية العصرية للتعبير عن رفضهم الصهيونية بعبارات مفهومة بالنسبة إلى عامة اليهود، وغير اليهود

---

(٧٤) Avineri, *Histoire de la pensée sioniste: Les Origines intellectuelles de l'état juif*, p. 26.

بالأحرى. وبقيت الصهيونية اللاحقة والمدرسة التاريخية الإسرائيلية الجديدة التي نشأت في الأوساط العلمانية في إسرائيل غير ملحوظة بشكل كبير من قبل الحريديم الذين كان في إمكانهم مع ذلك أن يجدوا فيها نقاط التقاء كثيرة.

لم يكن الاتصال سهلاً دائماً حتى في داخل المعسكر الحريدي، لأنّ «الحريديين» الذين يتماهون مع «آغودات إسرائيل» (Agoudath Israel)، وهي حركة مناهضة للصهيونية تأسست سنة ١٩١٢، انتقدوا مَسيانية القوميين-الدينيين مع احتفاظهم بمسافة بالنسبة إلى مواقف حركة «نيتورا كارتا» (Netouré Karta). وبقي مفكرون «حريديون» غير صهيونيين، وهم لم يقبلوا أن تكون إقامة عدد كبير من اليهود في الأرض المقدسة مرتبطة بالخلاص المسياني. ورفضوا كلّ ظاهرة من ظواهر الأيديولوجية الصهيونية والطقوس الدَوْلانية وكل ما يسميه علماء الاجتماع «دين إسرائيل المدني»[٧٥].

تَركُّز نقد الصهيونية في جزء كبير منه على المؤسسات التي تشجع سلوكيات يشجبها القانون اليهودي من دون أن تحكم لهذا السبب بأن وجود الدولة هو عمل مخالف للتوراة. ويعكس هذا النوع من النقد للصهيونية، في آن واحد، التعاون الذي أقاموه مع الدولة والتخوُّف اللاهوتي في ما يتعلق بتأويل ظاهرات مرتبطة بالاستعمار اليهودي لأرض إسرائيل: هم لم يتلقوا أيّة علامة إلهية تشير إلى طابع إسرائيل الخلاصي. وعندما طرحتُ هذا السؤال على يشاياهو ليبوفيتز أجابني بالتهكم الذي يتمتع به أنّ الله لم يرسل إليه بعد رسالة مُسَجَّلة يعلن فيها مخطَّطاته لتحقيق الخلاص بواسطة دولة إسرائيل: «مع ذلك، أنا أفتح علبة بريدي كلَّ يوم لأتحقّق من وصول تلك الرسالة».

كما سنرى في الفصل اللاحق بقي الوعي بالمنفى راسخاً في الحلقات «الحريدية»، لكن أيضاً في أوساط «الميتناغيد» (Mitnagued)[*] (وهم الأصلانيون الليتوانيون الامتثاليون) الذين يرفضون أن ينسبوا أيّة قيمة يهودية ـ إيجابية أكانت أم سلبية إلى المشروع الصهيوني. والاختلاف مع أسلافهم الذين كانوا يتّهمون الصهيونية بحدة طالما بقيت حركة أيديولوجية هو أنّ الزعماء المعاصرين مع رفضهم الصهيونية يفضلون الامتناع عن كلّ تحليل لاهوتي لهذه الظاهرة الوحيدة التي هي سيادة اليهود البعيدين في أغلبيتهم عن اليهودية في أرض إسرائيل. وتهتم الدولة باليهود الأتقياء

---

(٧٥) Charles S. Liebman and Eliezer Don-Yehiya, *Civil Religion in Israel: Traditional Judaism and Political Culture in the Jewish State* (Berkeley, CA: University of California Press, 1983).

(*) خصم الحركة الحسيدية (المترجمة).

الذين يعيشون في أرض إسرائيل، وتستقبل مدنها زواراً من العالم أجمع، ويجد آلاف التلاميذ التلموديين معلميهم فيها من دون أن تضفي الدولة لهم معنى يهودياً بشكل خاص.

ينتقد كثيرون مناهضي الصهيونية «الحريديين» لأنهم أعطوا الدولة أهمية كبيرة. وحين رأى أحد الباحثين التلموديين مُتظاهراً من «نيتورا كارتا» في أحد شوارع القدس يتطاول على وجود دولة إسرائيل بالذات، اتهمه بأنّه صهيوني: «لو كنت في بولونيا أو روسيا لما شتمت السلطات على هذا الشكل». سيكون صهيونياً إذاً لأنّه يرى شيئاً من نوع فريد في دولة إسرائيل(٧٦).

وفي الواقع، لا يتلو أي يهودي «حريدي» الصلاة من أجل خير دولة إسرائيل خوفاً من اعتباره صهيونياً، ما يشكل فعلاً استثناء عن القاعدة لأنّ اليهود يتلون صلاةً لأجل دولة إقامتهم في جميع بلاد العالم الأخرى. وعندما اتهمت «نيتورا كارتا» زعيم حركة «آغودا» (Agouda) بأنّه استعمل عبارة مستعارة من تاريخ «الخروج إلى مصر» ـ «هذا أصبع الله»(٧٧) ـ أثناء الكلام عن إعلان دولة إسرائيل، كذبت «آغودا» هذا التصريح على الفور. وأثار تحرُّك «آغودا» الظاهري نحو التعاون مع الصهيونيين انتقادات أيضاً من داخل هذه الحركة(٧٨) التي لا يقبل بعض أعضائها التسوية أبداً(٧٩). ومناهضو الصهيونية مقتنعون بأن الحفاظ على دولة إسرائيل «ليس حسناً بالنسبة إلى اليهود».

خامساً: العبري الحديث والهوية العلمانية

تعتبر اللغة أحد المقوّمات القومية الأساسية التي تشكّل جزءاً من الصهيونية. وهي تصبح مهمة بالأحرى عندما تُضعف عناصر أخرى للهوية الجماعية وتترك بعض الفراغ. وترتكز الهوية القومية العصرية على الانتماء اللغوي غالباً، وعلى ملكية رومانسية للأرض. وإبداع العبرية العصرية هو إنجاز لا مثيل له في التاريخ. فهي تعمل أولاً بعيداً عن أرض مشتركة، وتسجِّل انقطاعاً بالنسبة إلى الدولة عن اللغة كلغة صلاة ودراسة التوراة (Leshon ha- Kodesh).

وفي حين دعمت بعض السلطات الحاخامية تجديد العبرية منذ منتصف القرن

---

(٧٦) Ravitzky, *Messianism, Zionism, and Jewish Religious Radicalism*, p. 155.

(٧٧) الكتاب المقدس، «سفر الخروج،» الأصحاح ٨، الآية ١٩.

(٧٨) Zvi Weinman, *Mi-Katovitz ad 5 Iyar* (Jérusalem: Vatikin, 1995).

(٧٩) Reuven Grozovsky, *Be'ayoth ha-Zeman*, 2nd ed. (Jérusalem: [n. pb.], 1988).

التاسع عشر، فمن المهم الإشارة إلى أنهم فعلوا ذلك باستنادهم إلى أمثلة من القوميات الأوروبية أكثر من استنادهم إلى التقليد اليهودي[٨٠]. وكان تجديد اللغة الرومانية والبولونية والهنغارية قد بعث أملاً بصنع لغة عصرية على أساس العبرية التوراتية والحاخامية. ولم يكن الصهاينة أول من ألحّ على استعمال اللغة القومية في بيوتهم: هذا ما فعله أيضاً كثيرون من القوميين الآخرين في أوروبا الوسطى والشرقية الذين كانت لغاتهم فيها قد أهملتها النخبة لصالح لغة محلية كونية، كالألمانية أو الروسية. وكان على بعض النخبة من القوميين في وسط الإمبراطوريتين المتعددتي القوميات استعادة لغة الفلاحين القومية الذين كانوا يستعملونها وحدهم يومياً، والعمل على إغنائها لتداولها في العلوم والفلسفة والسياسة.

وكان تحدّي العبرية هو العكس على الأصح: كان لا بد من استعادة لغة الحاخامين والمثقفين من أجل تكييفها واستعمالها في المجتمع، وفي المجالين الزراعي والصناعي. كان هذا التحدي صعباً لأنه لم تكن هناك مجتمعات في نهاية القرن التاسع عشر، ولا مزارع أو مصانع، كي يكون في الإمكان استعمال اللغة الجديدة.

كانت أوروبا الوسطى في القرن التاسع عشر تعجُّ بأماكن اللقاءات والنزاعات بين القوميات المتنافسة. وبذل كثيرون من أعضاء النخبة القومية في أوروبا الوسطى والشرقية جهودهم لاستعمال اللغة القومية مع أبنائهم، بتشجيع من جوهان غوتفريد هيردر (Johann Gottfried Herder) (١٧٤٤-١٨٠٣)، وهو أيديولوجي النهضة الثقافية الألمانية في القرن الثامن عشر. وقصد هؤلاء إلى إنتاج أدب باللغة القومية، فأثاروا هكذا الشعور بالاستمرارية التاريخية وكوّنوا «ذهنية الشعب»، وهذا عنصر لا بدَّ منه للدولة ـ الأمة المقبلة. وكان لدى المتحمسين للعبرية كلغة محلية عصرية إذاً تجارب مُشجِّعة وأمثلة يتبعونها من حولهم.

تستعيد الرواية الأولى المكتوبة بالعبرية التاريخ التوراتي بشكل معتمد في الحركات القومية الأوروبية[٨١]. وقد كُتبت في وسط الامبراطورية الروسية، في ليتوانيا حيث هناك قوميتان تتنازعان ـ البولونية والليتوانية ـ كل واحدة منهما تمجّد ماضيها في أشكال أدبية عصرية، وبلغتها القومية طبعاً. وانتشر الإبداع الأدبي بالعبرية في الإمبراطورية النمساوية ـ الهنغارية وأمكنة أخرى، لكن الإمبراطورية الروسية

---

(٨٠) Avineri, «Zionism and the Jewish Religious Tradition,» p. 3.

(٨١) لفهم مضمون انطلاقة هذا الأدب، انظر: David Aberbach, *Revolutionary Hebrew, Empire, and Crisis: Four Peaks in Hebrew Literature and Jewish Survival* (Washington Square, NY: New York University Press, 1998).

التي تضم شعباً يهودياً أكثر ثقافة في العبرية التوراتية من اللغة الروسية شكّلت أرضية خصبة خصوصاً لنشر العبرية الحديثة. وترك تلاميذ قدماء كثيرون من المدرسة التلمودية (Yéshivas) الليتوانية المشهورة، مثلاً مدرسة «فولوجين» (Volojine)، ممارسة اليهودية وأصبحوا أركان الأدب العبري الجديد ورموز الصهيونية الثقافية. واستعمل قسم من أهل الفكر اليهود العبرية في الصحافة أيضاً.

بالنسبة إلى خصوم الصهيونية، لا يندرج تجديد العبرية إطلاقاً في الاستمرارية اليهودية، لكنه بالأحرى يشكل ثورة أخرى ضد التقليد. واحتج البعض ضد تدنيس قدسية اللغة، ورأى آخرون في ذلك مؤامرة صهيونية لتكييف اللغة الحاملة للتقليد وتشويهها. وقد أثار تجديد العبرية العلماني، طبعاً، غضب السلطات الحاخامية التي رأت فيه هجوماً مؤذياً بشكل خاص ضد اليهودية، لأنه يطال تلاميذ المدارس التلمودية الذين يستطيعون وحدهم تقريباً الوصول إلى هذا الأدب الجديد، وإذاً لا بدّ من التأثر به.

انتشرت الآداب والصحافة الصهيونية أيضاً في لغتي الإمبراطوريتين (Linguae francae impériales): الألمانية والروسية. وتوجهت هاتان اللغتان إلى اليهود الأكثر اندماجاً الذين نجد بينهم، فضلاً عن ذلك، جميع زعماء الصهيونية تقريباً، كما يذكر عدّة مؤلفين صهيونيين ومناهضين للصهيونية. وتمّ إنشاء مركز أدبي مبدع بشكل خاص في مدينة أوديسا. واختار كتاب يهود كثيرون ـ من بينهم إيليا إيلف (Ilya Ilf)، و«اسحق بابل» (Isaac Babel)، وميكاييل سيتلو(Mikhaïl Svetlov) ـ اللغة الروسية واكتسبوا شهرة كبيرة في الاتحاد السوفياتي.

تميّز فلاديمير جابوتنسكي الذي اختار بدوره الروسية وأصبح ضليعاً بها من هذه الحلقة، وأصبح صهيونياً. بالإضافة إلى ذلك، أسف مكسيم غوركي (Maxim Gorky)، عميد الأدب السوفياتي في ما بعد، أن تنتزع الصهيونية كاتباً واعداً إلى حد كبير من الآداب الروسية الرفيعة العالم فيها. وجابوتنسكي معروف بخاصة كمؤسس للحركة التعديلية في وسط الصهيونية العالمية وكمُنظّر لعقيدتها السياسية والعسكرية، وهو أيضاً مؤلف مسرحيات وروايات تاريخية كثيرة استمد مواضيعها من قراءة حرفية للتوراة.

من اللافت للنظر أن يكتب أيديولوجيو القوة العسكرية اليهودية، عملاً أدبياً رومنسياً قائماً على تاريخ شمشون (Samson) الذي انتحر بلا رويّة وجرّ معه أعداءه إلى الموت. ونجد في هذه الرواية الروح البطولية التي رسّخها مؤسسو الصهيونية عند الشبيبة، كما رسختها فيهم دولة إسرائيل في ما بعد. هكذا يقسِم ضباط «الزاحال»

المقبلون اليمين للدولة في «ماسادا» (Massada)[*] منذ عقود، أي في مكان انتحار اليهود الجماعي في العصر الروماني. والحال أن التقليد الحاخامي يشجع البقاء ويدين الانتحار، ولا بدَّ من توقُّع رفض معظم الحاخامين المعاصرين الروايات البطولية، كما تربية الشبيبة الصهيونية الأيديولوجية، لأنها إفراز غريب، لا بل مضاد لليهودية. ويفخر الصهاينة، ما عدا أقلية قومية ـ دينية منهم، بأنهم أنشأوا فضلاً عن ذلك أمة جديدة بحملهم ملايين اليهود في إسرائيل وفي الشتات على ترك التقليد مرتكزين على اللغة العبرية الحديثة.

لم يكن انتصار العبرية على «اليديشية» انتصار لغة، لكنه انتصار أيديولوجية بالأحرى ترفض المنفى وتفكر في خلق «الإنسان العبري الجديد». وبحسب بواز إيفرون (Boas Evron) المثقف الإسرائيلي والصهيوني المعروف «أن الصهيونية هي فعلاً إنكار لليهودية في الحقيقة»[٨٢]. ومنذ بدايات العلمنة في الواقع كانت اليهودية تُقسِّم الشعب اليهودي أكثر مما توحّده. إذاً ليس من المدهش أن «يرى بن غوريون في اليهودية مصيبة الشعب اليهودي التاريخية. وكانت بالنسبة إليه عقبة أمام تحويلها إلى أمة طبيعية مؤسَّسة على أرض وحكومة»[٨٣]. وأكَّد ليبوفيتز بكونه عرف جيداً مؤسس دولة إسرائيل أن بن غوريون «كان يحافظ على علاقة اصطفائية مع التوراة في مفهوم النقد المسيحي: عداوة للشريعة ووصاياها وإعجاب بالأنبياء (الذين لا يفهمهم أبداً)»[٨٤].

تتضمن هذه العلاقة الانتقائية إذاً إنكاراً للتقليد اليهودي الذي يأسف الصهاينة على طابعه «المنفوي»[٨٥] باستمرار. وتؤثر هذه الرؤيا للماضي اليهودي في الواقع في طابع التنقيبات الأثرية التي حثَّ عليها مؤسسو الدولة لترسيخ الوعي القومي الجديد: جذبت بقايا الحقبة التوراتية كل الانتباه، في حين كان الأثريون الرسميون يجهلون لفترة طويلة معالم يهودية تعود إلى العصر الذي أعقب العصر التوراتي، عندما

(*) تقع شمال سدّوم على مقربة من البحر الأحمر، كانت حصناً لهيرودس، وقد لجأ الزيلوطيون (المتطرفون في حماسهم) إليها بعد استيلاء الرومان على القدس وهدم الهيكل (المترجمة).

(٨٢) Leibowitz, *Peuple, terre, état*, p. 133.

(٨٣) المصدر نفسه، ص ١٤٤.

(٨٤) المصدر نفسه، ص ١٤٥.

(٨٥) يعكس التعبير الجديد «Galouti» أي «الإبعاد» (بمعنى النفي)، احتقاراً للحياة في الشتات التي تبدو كحياة بلا جذور لها ولا قوة. وقد دخل هذا التعبير في العبرية العصرية بواسطة كاتبين قوميين: «Itamar Ben-Avi» ابن «Eliezer Ben-Yehouda»، و«Ouri Tsevi Greenberg». وفي الإمكان مقارنته بعبارة «مواطن عالمي لا جذور له» التي دخلت اللغة الروسية في أثناء الاضطهادات ضد السامية في عهد ستالين، والتي تحمل نبرة مهينة مع أنَّ مجالها أضيق من التعبير العِبري.

كان الحاخاميون يعيشون بانسجام وباتفاق مع السلطات الرومانية ويطبقون تقليد اللاعنف الذي يميّز اليهودية الحاخامية. وكان إنشاء العبرية الحديثة قد رافقه بالضرورة صنع ماضٍ تاريخي يلائم حاجات الصهيونية.

حوّل مبدعو اللغة الوطنية الجديدة اللغة بإعطاء معنى جديد وعلماني للمفاهيم اليهودية التقليدية. وكان الموجّه إلى إعادة تجديد العبرية في أرض إسرائيل هو إليعازر بن يهودا (١٨٦٨-١٩٢٢) الذي اختص بالدراسات التلمودية في الامبراطورية الروسية. وهو بحسب قوله كانت له رؤيا سماوية في السابعة عشرة من عمره: التجديد القومي في أرض إسرائيل. وأصبح إبداع لغة قومية عندئذ هدفه الطاغي. وأقام في القدس منذ سنة ١٨٨١، وكانت عائلته عندئذ أول من استعمل اللغة العبرية الحديثة كلغة محلية. كان ثائراً ضد اليهودية، فشجع اللغة كوسيلة لتكوين «الإنسان العبري الجديد». هكذا اتخذت كلمة «بيتاهون» (Bitahon) التي تعني «الثقة بالله» معنى «الأمن العسكري». ولم يكن هذا التحوّل بريئاً: لقد هدف إلى إبعاد العبرية الحديثة عن مصادر التقليد، وفي الوقت نفسه التقرُّب من اليهود التقليديين المأسورين بالتعابير الشائعة. ويتم الإبعاد في معنى الكلمات، وبالتحديد لأنّ الكلمات بالذات تحفظ شكلها الأصلي. كذلك الحال في التعبير المسياني «كيبوتز غالويوت» (Kibboutz Galouyoth)، أي «تجمّع المنفيين» الذي صار يعني في السياق الجديد «الهجرة»؛ وكانت عبارة «كيرين كايميت» (Keren Kayemeth)، أي «صندوق أو مال دائم»، تعني في الأصل تراكم الاستحقاقات في هذه الحياة الواجب استعمالها في حياة مقبلة، وقد تحوّلت إلى اسم «الصندوق القومي اليهودي»، وهو مؤسسة مالية للحركة الصهيونية. ومثال آخر هو كلمة «آغادا» (Agada) التي تعني «القسم الاستدلالي» غير القانوني في التلمود. وفي العبرية الحديثة اكتسبت «آغادا» معنى الأسطورة، أي التاريخ المخترع. وكانت هذه التحوّلات موضع انتقادات يهودية عديدة لأنّها حاولت جميعها زعزعة المعنى الذي يعطي التقليد اليهودي لهذه العبارات، إذاً فهي تسطو على التقليد من وجهة النظر هذه بالذات.

تسهّل المراجع العائدة إلى الإرث اليهودي مع ذلك إدخال العبرية الحديثة ورؤيا العالم الصهيوني. هكذا كان العنوان الذي أعطاه فلاديمير جابوتنسكي لموجزه عن العبرية الحديثة هو تارياغ ميليم»[٨٦] (٦١٣ كلمة)، وهذا تلميح إلى ٦١٣ وصية (Mitsvoth) تشكل بحسب التقليد اليهودي مجموعة تعاليم التوراة. واستعان الموجز، بالإضافة إلى ذلك، بالنَقْحَرة اللاتينية للعبرية التي تسمح للتلميذ بالتعامل بهذه اللغة

(٨٦) Vladimir Jabotinsky, *Tariag Millim: 613* (Hebrew) (Jerusalem: Eri Jabotinsky, 1950).

مع إبقائها بعيدة عن الإرث اليهودي الذي يستعمل الحروف العبرية حتى عندما تكون اللغة المستعملة غير العبرية: الآرامية للتلمود، والعربية لمعظم مؤلفات ابن ميمون (Maïmonide) (١١٣٥-١٢٠٤)(*)، الفيلسوف وجامع القوانين السفاردي(**)، واليديشية «للتوراة من أجل النساء» (Tsena ou-rena) التي ظهرت في القرن الثامن عشر. ومقاربة جابوتنسكي مطابقة لمقاربة معاصره كمال أتاتورك الذي أدخل إصلاحاً على اللغة التركية وحال بتركه اللغة العربية دون وصول الأتراك، المسلمين في غالبيتهم، بشكل مباشر إلى الارث الإسلامي. وليس من المدهش إذاً أن يحتج المعارضون اليهود للصهيونية ضد محاولة تسمية «الدراسة العبرية» بـ «دراسة التوراة». من جهة أخرى، ظهر بعد عدة عقود موجز شعبي آخر لاستعمال المبتدئين بعنوان: «إلِف ميليم» (Elef Milim) (ألف كلمة) لأنّ الجماعات اليهودية، ومعظمها من أصل سوفياتي وقد أُعدّ الموجز لها، لا تعرف أبداً العدد ٦١٣ المترسخ جداً مع ذلك في التراث اليهودي.

حلّ الإطار الصهيوني الذي يعطي فرصاً كثيرة لمهاجمة اليهودية محل الإطار التأويلي اليهودي في الآداب الإسرائيلية. هكذا استعار الشاعر القومي ناتان أولترمان (Nathan Alterman) جزءاً من الليثورجيا اليهودية المتعلقة بأعياد الحج: «لقد اخترتنا من بين جميع الشعوب وأحببتنا ورضيت عنا [...]»، ويستمد منه عنوان قصيدته «من جميع الشعوب» التي تتطرق إلى «المَحرقة». وتقول القصيدة: «إنّ الله كان قد اختار اليهود ليميتهم ويقضي عليهم في غرف الغاز»، ويدخل هذا الجزء من القصيدة في الاحتفال الرسمي بعيد الاستقلال(٨٧).

بقي تحويل «اللغة المقدسة» إلى لغة محلية قومية بمثابة خطيئة لا تغتفر بالنسبة إلى الكثيرين من اليهود الأتقياء. ويذكر «الحريديم» أنه عندما فرض الصهاينة رقابة على بعض المدارس الدينية في سنة ١٩٢٠ وما بعدها توصلوا إلى إدخال بعض الأفكار الصهيونية إليها، مُتذرّعين بتجهيزها بمعلمين يملكون العبرية جيداً. وأصبحت العبرية عندئذ رمز الصهيونية. وعليه، تابعت مدارس حريدية، تلمودية وهاداريم كثيرة (مدارس ابتدائية)، التعليم باليديشية (وبعضها بالإنكليزية) بدلاً من العبرية كلغة تعليمية. وفي الواقع، لم تكن العبرية الحديثة بالنسبة إلى البعض منها غير «لغة صنعها

(*) موسى بالعبرية، واسمه بالعربية: أبو عمران موسى بن ميمون بن عبد الله (المترجمة).

(**) السفارديون: يهود اسبانيا والبرتغال في القرون الوسطى. ويهود بلاد البحر المتوسط أيضاً (المترجمة).

(٨٧) Geffen, «Trading Anna Karenina for Golda Meir,» pp. 11-15.

الصهاينة»[٨٨]. وتجدر الملاحظة أن فكرة إنشاء العبرية الحديثة وفكرة اختلاق لغة اصطناعية في متناول الجميع، أي لغة دولية، كانت تدور في الوقت نفسه في ذهن شابين يهوديين يقيمان في منطقة الإمبراطورية الروسية ذاتها ـ ليتوانيا وبولونيا ـ حيث توجد خمس لغات مستعملة يومياً: الروسية والألمانية واليديشية والبولونية والليتوانية.

بقيت النبرة العبرية الحديثة بالذات مُعضلة بالنسبة إلى بعض خصوم الصهيونية. هكذا يأخذون على الصهيونية أنها مسخت اللغة عندما أدخلت نبرة اصطناعية عليها لا تتطابق مع أي تقليد من تقاليد إسرائيل[٨٩]. وقد أبعدَ بن يهودا (Ben Yehouda) العبرية الحديثة عن النبرة الأشكينازية لأنّها تقزّزه بعمق بسبب مرادفتها للمنفى الذي عرفه؟ وينسب إليها ما يعتبره «النبرة السفاردية» التي تعكس هي المنفى الذي يجهله، والتي هي إذاً أكثر قبولاً. ويحرم إهمال النبرة الأشكينازية اللغة الجديدة من ميّزات مهمة سواء على صعيد حروف العِلّة (علامات التشكيل: «باتاه وكاماتز» (Patah et Kamatz) لا يمكن تمييز الواحدة منها عن الأخرى)، أو على صعيد الحروف الصامتة (يلفظ «التاف» (Tav) على الشكل ذاته دائماً، في حين أنه بالأشكينازية وباليمنية هناك بعض الاختلافات: «ت» (T)، أو «ث» (Th) أو «س» (S)). والحال أن النبرة التي تنتج منها تتجاوز عدّة أصوات (من أصوات الكلام) استعملتها الجماعات السفاردية: مثلاً صوت «هـ» (Het) يتميّز أكثر من صوت «ق» (Khaf)، وصوت «ع» (Ayin) يصبح «أ» (Aleph)، وقد نُظر إلى الذين تابعوا لفظها من بين «الشرقيين» على أنهم «بدائيون». ولم يبدأ الاعتراف بحق السفارديين وبطريقتهم في لفظ كلماتهم إلا بعد تأكيد هويتهم في العقدين الأخيرين من القرن العشرين.

رفض معظم مناهضي الصهيونية الكلام بالعبرية، وهذا ما سبّب لي المشاكل في أثناء مقابلات قمت بها مع المعارضين «الحريديين» للصهيونية. ونجحت دون أن أتعلم «اليديشية» التي هي لغة غالبية هؤلاء اليهود الأتقياء، في حملهم على الكلام أحياناً بـ «اللغة المقدّسة» (Leshon ha- Kodesh) على أيّ حال. ويُفسِّر رفضهم استعمال اللغة المحلية الإسرائيلية جيداً بملاحظة تتعلق بكلام آخر بخصوص إسرائيل: «بدلاً من تقديس الدنيوي ـ الذي هو دورنا الرئيس في هذا العالم ـ يُدنِّس الصهاينة القدسيات»[٩٠].

(٨٨) Tuvya Yoel Steiner, *Pedouyoth Tuvya* (Bnei-Brak: [n. pb.], 1996), p. 37.

(٨٩) Uriel Zimmer, *Torah-Judaism and the State of Israel* (New York: Maurosho Publications, 1971), pp. 34-41.

(٩٠) مقابلة مع الحاخام إليعازر فرانكفورتر (Eliézer Frankforter) في مونتريال بتاريخ ١٢ أيلول/ سبتمبر ٢٠٠١.

لم ينحصر هذا النقد إطلاقاً في استعمال العبرية: فهو يتوجه غالباً إلى المشروع الصهيوني بكامله. وقلب معاني الألفاظ الجديدة معروف جيداً. هكذا، فإن كلمة «شمولية» التي هي مفهوم مُحَقَّر حالياً تعود أصولها إلى إيطاليا الفاشية كتعبير إيجابي، أي من الشهامة. والمعنى الأول لعبارة «دولة إسرائيل» الذي أدخله أحد المناهضين للصهيونية هو تهكمي بشكل واضح ولم يستعدها الصهاينة إلا متأخرين، وأعطوها معنى إيجابياً. وتأتي هذه العبارة بحسب رافيتزكي من نقد حاخام لاذع نُشِر في بداية القرن العشرين ضد طابع الحركة الصهيونية العلماني، وضد فكرة إقامة حياة اليهود على أساس علماني خالٍ من التوراة إذاً، ومن الوصايا. وبدا له أنّ المصيبة كبيرة إلى درجة استشهاده بمقطع من «سفر أستير» الذي يروي بتفصيل التهديد بهلاك كلي لليهود: «لأنني كيف أستطيع أن أرى الشر الذي يصيب شعبي وكيف أستطيع أن أرى هلاك جنسي»[(٩١)]. وقد أدخلت عبارة «دولة إسرائيل» هكذا: « أعرف الخراب الذي كبّده [الصهاينة] لجماعة إسرائيل. لقد غاص قلبي واسودّت عيناي وثقُل سمعي لما يُقال ويجري حالياً. ليست شجاعتهم مستوحاة من الإيمان الحقيقي. وليس من أجله يرفعون أعلامهم (في حين نرفع راية الله). ما هو نموذج الأمة الذي يمكن نيلها إذا رموا توراتنا ووصاياها خارجاً؟ (لتذهب هذه الفكرة إلى الجحيم). كيف أستطيع تحمُّل شيء يُدعى «دولة إسرائيل» دون التوراة ووصاياها (لا سمح الله)»[(٩٢)].

على العكس، أثنى الحاخام كوك (Kook)، وهو إحدى الشخصيات الحاخامية النادرة التي دعمت الصهيونية، على هذه العبارة مفسِّراً إياها بشكل مختلف جذرياً عن النيات التي أظهرها مؤسسو إسرائيل العلمانيين. لقد توقّع «دولة مثالية، تكون مُثلها السامية راسخة في كيانه»، دولة تصبح «قاعدة عرش الله في هذا العالم». وستكون الدولة، بالنسبة إليه، التعبير الأرضي لـ «مملكة إسرائيل» المسيانية، وسلّم يعقوب الذي يربط الأرض بالسماء. كذلك خضع هذا التعبير إلى تحوُّل جذري في مفهومه. لكن هذا التحول لا يطمس أبداً المفهومين: الواحد المحقّر والآخر المسياني. ويجد هذان المفهومان قوتهما المبدئية المستوحاة من التوراة في كلام مناهضي الصهيونية الدينيين (الذين يمتنعون عن لفظ عبارة «دولة إسرائيل» مثلهم مثل غالبية اليهود الحريديين)، لا بل أيضاً في كلام القوميين ـ الدينيين الذين يتبعون حلم الحاخام كوك

---

(٩١) الكتاب المقدس، «سفر أستير،» الأصحاح ٨، الآية ٦.

(٩٢) Elyakim Shlomo Shapira, *Or La-Yesharim* (Varsovie: Meir Yehiel Alter et associés, 1900), pp. 56-57.

ورد في: Ravitzky, *Messianism, Zionism, and Jewish Religious Radicalism*, p. 4.

الخلاصي. ويقسّم الموقف إزاء الدولة مختلف الأحزاب اليهودية المتشددة أكثر مما تقسّمهم صلتهم بالحداثة.

يقدّم رافيتزكي قائمة إصطلاحات تظهر سلسلة مواقف أصولية. ستكون إسرائيل بحسبهم: «عملاً شيطانياً»، «دولة ضد اليهود»، « النظام الذي يغتصب اسم إسرائيل»، «دولة اليهود»، «دولة اليهود»، «دولة جماعة إسرائيل»، «قاعدة عرش الله في هذا العالم»، وأخيراً «الدولة الإلهية»(٩٣). لكن بين اليهود المتشدّدين هناك القوميين ـ الدينيين فقط الذين يرون في الدولة تحقيق الوعد المسياني. وهؤلاء، بالتالي هم الذين تبنّوا مواقف مُتطرفة، وشرسة غالباً، وبخاصة بالنسبة إلى الفلسطينيين.

ينسب مؤرخون كثيرون إلى الثورة ضد اليهودية نجاح انتشار العبرية الحديثة. وبكلامهم على جيل مؤسس العبرية الحديثة المُعَلمنْ إليعازر بن يهودا نلاحظ: «ليس إلا من أجله استطاعت العبرية أن تصبح لغة حديثة وتفقد كل قيمتها الدينية تقريباً. ليس إلا من أجله استطاعت الهوية الجماعية اليهودية أن تكون مفهومة بعبارات تاريخية خالية من كلّ التزام ديني. ليس إلا من أجله، وفي جميع مراحل تطور التفكير اليهودي استطاعت «أرض إسرائيل» أن تكون مفهومة بعبارات سياسية عبر أطياف القومية المُشعّة، تاركة الموقف الأصلاني جانباً»(٩٤).

كان من المفروض أن تسمح اللغة العبرية من حيث المبدأ للإسرائيليين بالوصول إلى النصوص اليهودية، لكنها كانت حائلاً دون ذلك في بعض الأحيان. وتأكّدت علمنة «اللغة المقدسة» عندما باشر بعض الإسرائيليين الذين كانت لغتهم الأم العبرية بدراسة النصوص اليهودية الكلاسيكية. وقد اكتشف هؤلاء أنّ لغتهم غير كافية وأنّه لا بدّ من إغنائها، وهذا ما بدا صعباً بشكل خاص من حيث وجوب التعلّم من جديد مفردات يهودية مُفرّغة ومحوّلة في غمرة الحماسة الصهيونية العلمانية.

بدت فائدة العبرية الحديثة محدودة بالنسبة إلى الإسرائيلي العلماني الذي يفتح التوراة، لأنّها موضوعة لاستعمال يومي يُغيّر معنى العبارات المستعارة من اليهودية ويجعلها لغة حالية. وفي أثناء حفلة موسيقية في تل أبيب دعوت إليها صديقاً استقر في إسرائيل منذ ثلاثين سنة، وهو أحد أعضاء النخبة الثقافية في البلد، لم يتوصل هذا إلى فهم كلام إحدى الأغاني بالعبرية، فتبرعتُ بتقديم خدماتي له كمترجم هاوٍ. وفي نهاية الأغنية سألني عن كيفية استطاعتي أحياناً الترجمة حتّى قبل الترنّم بكلمات

---

(٩٣) Ravitzky, Ibid., p. 7.

(٩٤) Israel Bartal, «Responses to Modernity,» paper presented at: *Zionism and Religion*, p. 21.

الأغنية. فشرحت له أن الأغنية مرتكزة على «مزمور داود» الذي أحفظه عن ظهر قلب. وكانت كلمات المزمور بالنسبة إليه ترنُّ كلغة غريبة.

من المفارقات أن اللغة التي أدخلها مؤسسو الدولة بدت مُقسِّمة للمعسكرين أكثر من أن تكون موحِّدة لهما. كان «الحريديون» يتجنبون العبرية الإسرائيلية في صلواتهم ويتمسكون باللفظ الخاص بتقليدهم. وحتّى لو أن الصلوات تُليت بالعبرية، فالإسرائيلي الذي يكون في كنيسٍ يمني، حسيدي أو ليتواني، لن يفهم منها إلا بعض الكلمات.

يدَّعي خصوم الصهيونية أنّ أرض إسرائيل واللغة العبرية لا تشكِّلان على الإطلاق «المخزون القومي» كما ينادي به مؤسسو الصهيونية على غرار القوميين الأوروبيين. واتفق أنّ التعبير الجديد «موليديت»(Moledet)(*)، أي «الوطن الأم»، هو اقتداء يزعزع أسس الديانة اليهودية بالذات. وفي ذهنية الصهاينة الأوائل أن الصلة بـ «الأرض» تشبه صلة الروسيين بروسيا: إنّها صلة رومانسية وعضوية. كان هدف عشرات الأغاني الروسية المترجمة إلى العبرية في السنوات ١٩٠٠-١٩٣٠ هو ترسيخ حب «الوطن الأم»، لأن الأم تستقبل دائماً أبناءها الضالين الذي تحبهم حبّاً جمّاً، حبّاً طبيعياً وغير مشروط. الأم هي الملجأ الأخير، ودولة إسرائيل برزت في الواقع وفُهمت على أنّها أرض اللجوء النهائي بالنسبة إلى اليهود(٩٥)، والضمان الأخير لأمنهم. لكن هذه الصورة غريبة جداً بالنسبة إلى التقليد اليهودي. وحتّى في حال أن هناك تمييزاً لأرض إسرائيل كأم في التلمود، لم يستعد التقليد اليهودي هذا التمييز وبقي متجذراً في سياقه الأصلي الذي لا يشير أبداً إلى استعمار البلد(٩٦).

بحسب «سفر التثنية»، لا يعود أصل اليهود، أو على الأصح بني إسرائيل، إلى

(*) الوطن الأم؛ اسم حزب قومي في إسرائيل (المترجمة).

(٩٥) التلمود الأورشليمي (Talmud de Jerusalem)، مقالة «البركات» (٢/ ٨): يتضمن إشارة إلى أرض إسرائيل على أنها أم: «تهين الأم ابنها في حين أنّ زوجة أبيه تعزّزه: إلى أين يجب أن يذهب؟» يتعلق الأمر بحاخام كانت معاملته سيئة في إسرائيل لكنها جيّدة في بابل. وعلى رغم مضمونها التهكمي، استعملت هذه الإشارة في العنوان العبري «Em Ha-banim Semeha» (أم الأولاد سعيدة) لمدافع متحمس عن الهجرة التي تمّت صياغتها في أثناء المحرقة، انظر: Yissakhar Shlomo Teichthal, *Restoration of Zion as a Response during the Holocaust*, editor, translation, and notes by Pesach Schindler (Hoboken, NJ: Ktav Pub. House, 1999), pp. 33-36, 192-203 and 229.

وهو يطلب « ترك بلاد الشتات والعودة إلى حضن الأم التي هي أرض إسرائيل».

(٩٦) أكد الحاخام فاسارمان (Wasserman): «ليست أرض إسرائيل بالنسبة إلينا هي وطن. . . ولا يعقل أن يصنع مجرد ملكية أرض إسرائيل، يصنع أمة منا». ورد في: Aharon Sorasky, *Red Elchonon* (New York: Mesora Publications, 1996), p. 224.

أرض إسرائيل. وقد ظهروا بصفتهم شعباً في المنفى، وأكثر تحديداً في مصر. ثم تكرّسوا كشعب بالقرب من جبل سيناء بعد قبولهم التوراة، مّا ميّزهم عن الشعوب الأخرى. وتعني أرض الميعاد بالضبط الأرض التي لا تعود إلى الذي تلقى الوعد، لكن بالأحرى إلى الذي أعطاه. ويبرز شرح كلاسيكي للآية الأولى من «سفر التثنية»، هذه النقطة: تبدأ التوراة بتاريخ التكوين كي تؤكد على أنّ الأرض كلها، بما فيها أرض إسرائيل، لا تعود إلا إلى الله. ويحدّد التقليد الصلة بالأرض بعبارات مشروطة بوضوح. وتعتبر هذه الفقرة من صلاة «إسمع يا إسرائيل» (Shema Israël) الأشهر دون شك التي يتلوها اليهودي ثلاث مرات في اليوم، مثلاً جيداً: «فإذا سمعتم لوصاياي التي أنا أوصيكم بها اليوم لتحبوا الرب إلهكم وتعبدوه من كلّ قلوبكم ومن كل أنفسكم. أعطي مطر أرضكم في حينه المبكر والمتأخر فتجمع حنطتك وخمرك وزيتك. وأعطي لبهائمك عُشباً في حقلك فتأكل أنتَ وتشبع. فاحترزوا من أن تغوى قلوبكم فتزيغوا وتعبدوا آلهة أخرى وتسجدوا لها. فيحمي غضب الرب عليكم ويغلق السماء فلا يكون مطرٌ ولا تعطي الأرض غلّتها. فتبيدون سريعاً عن الأرض الجيدة التي يُعطيكم الرّب»[٩٧].

تُقارَن هذه الملكية المشروطة بزوجين تستمر علاقتهما طويلاً ما داما يتبعان بعض القواعد ويتقيدان بها. وإذا كان الأمر غير ذلك، فليس أمامهما إلا الطلاق. ومن المهم أنّه حين الاحتفال بموهبة التوراة في بعض أماكن العبادة اليهودية (الكنيس) نقرأ لغة «عقد الزواج» (Ketouba) الذي يُرسّخ الرباط بين التوراة (الخطيبة) ومُصطفاها (شعب إسرائيل). يشكل هذا الاحتفال لازمة صلة اليهود بأرض إسرائيل. وتفرّغ كلمة «موليديت» التي تعني «الوطن الأم» هذه الحساسية الدقيقة التي أثارها التقليد اليهودي بالنسبة إلى ملكية أرض إسرائيل.

كان الذين يعرفون طبيعة العبرية كناقلٍ للفكر التقليدي اليهودي قد أنذروا سنة ١٩٢٦ بأن «الأرض ستكون بركاناً». وشكّ البعض في أنّ اللغة، ولو تَعَلمنت، ستوقظ عند الإسرائيليين ـ رغماً عنهم ـ مشاعر عميقة مدفونة في التقليد اليهودي. «لكن ما ستكون نتيجة تجديد العبرية هذا؟ هل أنّ لغة القداسة التي رسخناها في أولادنا لن تُفتح هوّتها أكثر. لا يعي الناس هنا ماذا يفعلون، لقد ظنوا أنهم بتحويلهم العبرية إلى لغة علمانية استطاعوا نزع محركها الرؤيوي منها. لكن هذا ليس صحيحاً [...]، كل كلمة لم تخترع، إنّما استعيرت من العبارات البالية جداً هي

---

(٩٧) الكتاب المقدس، «سفر التثنية،» الأصحاح ١١، الآيات ١٣ ـ ١٧، و *L'Arme de la parole:* *Prières journalières*, pp. 93-95.

مشحونة بالمعاني القابلة للتفجر [. . .]. لن يبقى الله صامتاً في لغة توسلناه بها آلاف المرات كي يعيد احتضان حياتنا»[٩٨].

ظهرت خاصية اللغة المتفجرة في الواقع عند القوميين ـ الدينيين بشكل خاص الذين كان بعضهم مدفوعاً بحماسة مسيانية شديدة لعبت اللغة دوراً في إثارتها أكثر.

بخلاف التوقعات، لم تستطع اللغة أبداً أن تفرض الوحدة تلقائياً. فالاختلافات الثقافية، وخصوصاً الدينية، منعت الاتصالات بشأن الزواج والأعمال. ومنعت بالذات أن يصبح إسرائيليان نديمين. والحال أنه يمكن للعبرية أن تقوم بوظيفة مهمة عندما يلتقي اليهود في إطار ديني. هكذا، مثلاً، فإن تعليم العبرية في المدارس اليهودية في فيينا ربّما أحدَثَ اليوم معنى للجماعة عند اليهود الذين اجتمعوا فيها والذين أتوا من مختلف أنحاء العالم.

---

(٩٨) Gershom Scholem, dans: Ravitzky, *Messianism, Zionism, and Jewish Religious Radicalism*, p. 3.

الفصل الثالث

أرض إسرائيـــــل بيــن المنفــى والعــودة

«آثامكم عكست هذه وخطاياكم منعت الخير عنكم»[1].

يحاول التقليد اليهودي تأويل كلّ كارثة، أو حتى كلّ حادث صغير، كأنّه نتيجة تصدُّع في السلوك اليهودي. وتبقى الفكرة أعلاه من سفر إرميا المفهوم الأساسي في التقليد اليهودي. لهذا تصبح النتائج خطيرة إذا كانت الآثام ارتكبت في أرض إسرائيل. وقد أضرَّت هذه الصلة المعيارية، لا بل العهدية، مع أرض إسرائيل، بسلوك الجماعات الدينية اليهودية كلها تقريباً، سواء أكانت هذه مناصرة للصهيونية أم معادية لها. وستكون صلة اليهود بأرض إسرائيل إذاً مختلفة نوعياً عن الصلة التي تربط فرنسياً بفرنسا وروسيّاً بروسيا.

هناك فارق بين الرمز الروحي والتطبيق التاريخي في الصلة بأرض إسرائيل التي يحافظ اليهود عليها. ويتعلق الأمر في الواقع ببعد ثقافي يتجاوز الحدود يُفسَّر بتعارض مفهومي يصعب حله. فالثقافة اليهودية التقليدية لا تشجع أيّة فاعلية سياسية وعسكرية، وبخاصة في أرض إسرائيل. والحال أنّ الذين لا يشاركون في هذه الثقافة، (أو لا يشاركون فيها على الإطلاق)، لا يمكنهم أن يروا في هذا التخلي عن السلطة غير «تركيبة نظرية تهدف إلى تبرير هذه السلبية بنزعة شكية مبالغ فيها إزاء كلّ تدخّل بشري في نظام العالم الإلهي»[2].

وبالنسبة إلى اليهود من أهل الورع الذين يهتمون بأصول اليهودية المعيارية، فإن هذا التخلّي عن السلطة السياسية يشكل جزءاً من اليهودية مثله مثل تحريم تناول لحم الخنزير. وفي ما يتعلق باليهود الذين يضعون قيم الحداثة في مستوى القيم اليهودية على الأقل، فإن قراءتهم للتقليد تصبح انتقائية. وهم يقيِّمون عودة اليهود بمحاولات التغيير عبر التاريخ، وهم فخورون بتوحيد الشعب اليهودي الذي حررته الصهيونية من «سلبيته القديمة». والحال أنه على عكس ما يقوله أفينيري، فالأمر لا يتعلق أبداً

---

(١) الكتاب المقدس، «سفر إرميا،» الأصحاح ٥، الآية ٢٥.

(٢) Shlomo Avineri, *Histoire de la pensée sioniste: Les Origines intellectuelles de l'état juif*, traduit de l'anglais par Erwin Spatz, Judaïques (Paris: J.-C. Lattès, 1982), p. 14.

بمبدأ السلبية الاستعلائي، بل يتعلق بالأحرى بمقاومة صعبة أحياناً وشجاعة ضد الشعور بالتضامن القومي، وهو شعور طبيعي إلى درجة أن بعض المفكرين اليهود يعتبرونه «النزوع السيئ رقم واحد». وهناك رؤيتان، كل واحدة منهما فعالة على طريقتها، تتنازعان، وفي هذا النزاع يتجذّر جزء كبير من الانتقادات للصهيونية موجهة لها باسم التوراة.

لم يقبل خصومهم ولا بأي شكل أن يستطيع الصهاينة الشعور بحب حقيقي لإسرائيل. ونقل حاخام بلز[٣] (الحاسيدي) إيساكار دوف روكياه (Issakhar Dov Rokéah) (١٨٥٩-١٩٢٧)، قصة في هذا الصدد: «ذات يوم، دخل رجل يصحبه ابنه إلى عند ربيّ بلز. وكان الابن يستعد للذهاب إلى أرض إسرائيل. وتساءل الربيّ: كيف سيتصرّف الابن هناك؟ أين سيعيش؟ ماذا سيحصل له بالنسبة إلى ممارسة طقوس السبت أو بقية الشرائع اليهودية، وأجاب الأب بأن حب إسرائيل اجتاح ابنه. واغتاظ الحاخام (الحاسيدي) وقال: «هل تتكلم على حب أرض إسرائيل؟ اذهب إلى قاعتي الدراسية المتعلقة بالتوراة، وستجد فيها شباناً مجتهدين يبحثون في التوراة. إنّ في قلبِ كلِّ واحد منهم حباً لإسرائيل يفوق حبّ ألف صهيوني لها. والأمر عند الصهاينة لا يتعلق بحب لإسرائيل؛ إنهم يريدون بكل بساطة التحرر من عبودية التوراة ووصاياها: هذا يناسبهم أن يتحركوا دون أيّ ضغط أخلاقي. وأنت، هل تسمي طريقة ذهاب الصهاينة إلى إسرائيل وطريقة رفضهم التوراة، وارتكابهم أعمالاً محظورة، بأنه «حبّ أرض إسرائيل»؟ إنّ حبَّ أرض إسرائيل مرتبط بـ «حبّ الله وبحب التوراة، ولا يمكن فك هذا الارتباط مطلقاً»[٤].

تشجع الصهيونية بكل تأكيد حبَّ الأرض، لكن هذا الحب يأخذ أشكالاً سياسية وأيديولوجية. فالنزهات سيراً على الأقدام في الطبيعة بقصد التعرف العميق إلى الأرض تشكل جزءاً من التربية الصهيونية منذ بداية القرن. ولوحظ أنّ لهذه المعرفة الحميمة مفاهيم شبه جنسية: فالعبارة المستعملة بالعبرية «يدياث ها ـ آريتز» (Yediath ha-arets) تعود إلى آيات توراتية تتعلق بمعاشرة الرجل المرأة جسدياً[*]. وكان حبّ الأرض هذا موضع تحليلات نفسية عديدة، منها «التاريخ النفسي للصهيونية»[٥]، والصلة المعيارية بالأرض التي تفرضها الوصايا (Mitsvoth) على اليهود الذين يقيمون فيها تترك

---

(٣) بلز (Belz) مدينة في أوكرانيا الشرقية، ومركز سلالة الحسيدية.

(٤) Issakhar Dov Rokéah, dans: Aharon Rosenberg, dir., *Mishkenoth ha-ro'yim*, 3 tomes (New York: Nechmod, 1984-1987), tome 2, p. 386.

(*) في الآية الأولى من سفر هوشع مثلاً نجد ذكراً لهذه العلاقة (المترجمة).

(٥) Jay Y. Gonen, *A Psychohistory of Zionism* (New York: Mason/Charter, 1975).

مجالاً لعلاقة جنسية ـ مستعارة، تصف الأرض بعذراء لا تنتظر غير وصول الصهاينة التائقين إليها، المصممين على إخصابها بإخراجها من سباتها الدنيوي.

من الناحية السياسية، يتضمن هذا الحبّ معرفة بالطبيعة، لكنه يتضمن في الوقت نفسه نسياناً وابتعاداً عن كل اعتراف بالوجود العربي في فلسطين. هكذا يصف المتحمسون الصهاينة بدقة النباتات والحيوانات، متجاهلين القرى العربية وسكانها. وكما رأينا من قبل، أظهرت هذه الرؤيا الانتقائية في التنقيب الأثري بوضوح جانباً مهماً من حبّ الأرض جذب المهنيين كما الهواة، موشيه دايان (Moshé Dayan) مثلاً. ومنذ العقود الإسرائيلية الأولى، تمّ إبراز الآثار اليهودية، وبالتالي إبراز اليهودية البطلة والشجاعة. وفي الواقع، ليس هناك من شيء يجمع بين الأرض وموقف اليهودية التي ترى فيها مكاناً مفضلاً لتطبيق التوراة.

بالنسبة إلى رحبعام زيبفي (Rehavam Zeevi) (١٩٢٦-٢٠٠١)، وهو جنرال قومي متحمس ومؤيد لإبعاد جميع العرب، فإنَّ الصلة بالأرض هي صلة رمزية: «إن وطن (موليديت (Moledet) بالعبرية كلمة مؤنثة) هذه الأمة هي الأرض المخصصة لها منذ تكوينها الغابر الذي تعكسه التوراة بالذات»[٦]. وحبّ الصهيونية للأرض هو حب امتلاكي: هي لا تحتمل أي طامع بها، وتعتبر أن «الأرض» في الواقع لم تكن تؤوي أي شعب أقام فيها منذ زمن طويل. وتحاول هذه المقاربة «تأميم» الفضاء المادي والروحي وحفظه لليهود حصراً دون أن تكون لهذا علاقة مع الممارسة اليهودية، ممّا أسف له الحاخامون التقليديون، كما بعض المراقبين الإسرائيليين العلمانيين[٧] الذين رأوا في ذلك نوعاً من العبادة الوثنية.

رفضت شخصيات حاخامية عديدة المحاولات الرامية إلى مصالحة الصهيونية مع التقليد اليهودي، وبخاصة من قبل حركة تأسست منذ قرن تقريباً في وسط الإمبراطورية الروسية واتخذت اسم «مزراحي»[*]. هكذا قام مدير مدرسة تلمودية في «سلوبودكا» (Slobodka)، الأهم في الإمبراطورية الروسية، بتأنيب التلاميذ بشدة لأنهم حضروا محاضرة تدعو إلى الجمع بين مفهومي اليهودية والصهيونية، وهدد بطرد كل تلميذ مشارك في الحركة الصهيونية، أي إبطال سيامة التلاميذ الحاخامية التي كانوا قد تلقوها[٨].

---

(٦) Zeevi, dans: Meron Benvenisti, «Loving the Homeland,» *Haaretz*, 11/10/2002.

(٧) المصدر نفسه.

(*) مزراحي (Mizrahi) حركة صهيونية دينية أسسها سنة ١٩٠٤ الحاخام اسحق جاكوب رين (المترجمة).

(٨) Marc B. Shapiro, *Between the Yeshiva World and Modern Orthodoxy: The Life and Works of Rabbi Jehiel Jacob Weinberg* (Portland, OR: Littman Library, 1999), p. 12.

من ناحيته، أكّد الحاخام روكياه (Rokéah) أنّه لا بد من الحذر بالنسبة إلى «المزراحيين»، وهم أعضاء حركة «مزراحي» التي تبحث عن توافق بين الصهيونية واليهودية، أكثر من الحذر بالنسبة إلى «الأحرار»، أي الذين يرفضون التوراة صراحة[٩]. وبحسب رأيه، إنّ الصهيونية العلمانية تدَنّس التوراة علانية، في حين يبدو «المزراحيون» ممارسين لواجباتهم الدينية. وهو على غرار حاخام لوبافيتش، يقارن «المزراحيين» بالخنزير الذي يملك بعض علامات حيوان مسموح به، وهم يعرضونها غالباً كي يضللوا الأبرياء. وهذا ما يفسر ـ بحسب روكياه أيضاً ـ النفور الذي يشعر به اليهود تجاه الخنزير البغيض أكثر من الأرنب البري والجمل البغيضَين بالدرجة نفسها. في المعنى ذاته، ذكر بعض الحاخامين أنّ المشكل في الحقيقة لا يرتكز أبداً على أن اليهود غير الممارسين لديانتهم هم الذين أسسوا الحركة الصهيونية. وربما كان المشكل أسوأ لو أنّ الحاخامين وحكماء التوراة هم الذين أسسوا الحركة، لأنّ الفكرة الصهيونية باطلة.

ويعتبر حاييم شول داويك (Haïm Shaul Dawik) (١٨٦١-١٩٣٢)، وهو قبلاني[*] سفاردي من القدس، أنّ الصهاينة الممارسين لدينهم يستطيعون إغواء اليهود أكثر من الصهاينة العلمانيين، في حين يقارنهم هافتز حاييم بقطاع طرق مسلحين[١٠] (وبحسبه أيضاً أنّ الصهاينة العلمانيين ليسوا إلا قطاع طرق غير مسلحين). ومن الواضح إذاً أن هذا التيار الفكري يرفض الصهيونية لأسباب جوهرية لا علاقة لها بوضع الدين في المشروع الصهيوني. وبالإضافة إلى ذلك، كان الحاخام روكياه قد رفض الجلوس إلى مائدة السبت مع قريب له عيّنته منظمة صهيونية حاخاماً للتو. وشرح السبب قائلاً: «لو أنه جاء في بذلة حديثة لما فعلت ذلك. لكن بما أنه أتى في لباس «حَسيدي»، وبلحية وتوابعها، لم أرد أن يفكروا في أن الحريديم (الجماعات التقليدية اليهودية) يقتربون من المزراحيين»[١١].

هكذا عبّر روكياه عن فكرة شائعة بدرجة كافية في الحلقات التقليدية اليهودية: تُعرّض الصهيونية بقاء الروح اليهودية بالذات للخطر، وتصبح الحرب ضد الصهيونية إذاً حاجة حيوية[١٢].

---

(٩) Rokéah, dans: Rosenberg, dir., *Mishkenoth ha-ro'yim*, tome 2, p. 379.

(*) عالم بباطن التوراة، والقبلانية (Kabbalisme) تعني تفسير اليهود للتوراة صوفياً ورمزياً بحسب التقاليد كما كان القدامى يفعلون (المترجمة).

(١٠) Hafets Haïm, dans: Ibid., tome 2, p. 505.

(١١) Rokéah, dans: Ibid., tome 2, pp. 375-376.

(١٢) المصدر نفسه، مج ٢، ص ٤٨٠.

أولاً: انتهاك ومنفى

كنّا قد أشرنا سابقاً إلى التقليد الذي بحسبه تكون أرض إسرائيل أكثر هشاشة وحساسية من كلّ أرض أخرى. فالانتهاكات التي يرتكبها اليهود في أماكن أخرى من دون أن تؤدي إلى عواقب وخيمة يؤدي ارتكابها بالذات في إسرائيل إلى كارثة كبيرة. ومسؤولية السكن في «الأرض» تجعل نتائج كلّ محاولة للإقامة فيها جسيمة. وفي رأي المؤرخ يروشالمي يقضي التقليد بما يلي: «في الأزمنة التي كانت تفصل هدم الهيكل عن خلاص البشر، فإن واجب اليهود الأول هو الردّ كلياً ونهائياً على أمر التوراة المطلق أن يكونوا أمة مقدسة. وكان لهذا الأمر مغزى خاص عند الحاخامين: دراسة الشريعة المكتوبة والشفوية وإتمامها، وتأسيس مجتمع يهودي يرتكز على تعاليمها ومُثُلها، ويرتكز بالنسبة إلى المستقبل على الرجاء والصبر والصلاة»(١٣).

لا بدّ من تقدير هذه الرؤيا في سياق السعي لـ «توحيد الشعب اليهودي» الذي يقصد العكس تماماً: السماح لليهود بالعيش فيه دون أن يعيروا اهتماماً للتوراة ولا إلى ما يتركه سلوكهم من انطباع عند الآخرين. وكان تحرير اليهود هذا، وهو حلم الصهيونية الكلاسيكي بالذات، على نقيض التقليد اليهودي إذاً.

وفق هذا التقليد، فإنّ أرض إسرائيل تكون مملوكة بفعل «المراحم» الشاملة أكثر ممّا يكون الاستيلاء عليها بالقوة العسكرية(*) أو بالنشاط الدبلوماسي. ويشكل هذا الامتلاك جزءاً من المشروع المسيحاني، وسيبقى دائماً لأنه محققٌ من قبل الله مباشرة، وعلى خلاف الامتلاكين الآخرين (المتعلق بهوشع وبما بعد العودة من بابل) اللذين تمّا باللجوء إلى القوة. وكي يمكن فهم الرؤيا المستقبلية لا بدَّ من تلخيص تاريخ دخول الشعب اليهودي إلى أرض إسرائيل، بدءاً من حياة الشعب اليهودي وخروجه كما يعرضهما التقليد اليهودي. «كان منطق مناهضي الصهيونية بسيطاً بدرجة كافية: نحن لسنا في المنفى لأننا لا نملك الهاغانا (منظمة عسكرية سبقت الزاحال [الجيش الإسرائيلي])، ولأنه ليس لدينا زعماء سياسيون مثل هرتزل وبن غوريون، كي يقودونا في طرقنا. وعلى العكس، كنّا منفيين لأنه كان لنا [زعماء مماثلون واتبعناهم]. ولن يأتي الخلاص بالتأكيد بواسطتهم»(١٤).

---

(١٣) Yosef Hayim Yerushalmi, *Zakhor: Histoire juive et mémoire juive*, trad. de l'anglais par Eric Vigne, collection tel; 176 (Paris: Gallimard, 1991), p. 39.

(*) تلميح إلى ذلك: «وأما بيت يهوذا فأرحمهم وأخلصهم بالرب إلههم ولا أخلصهم بقوس وبسيف...». انظر: الكتاب المقدس، «سفر هوشع،» الأصحاح ١، الآية ٧ (المترجمة).

(١٤) I. Domb, *The Transformation: The Case of the Neturei Karta* (Brooklyn, NY: Hachomo, 1989), p. 20.

يذكرّ أحد زعماء اليهودية الليتوانية هافتز حاييم بأسباب المنفى مستشهداً بحزقيال: «وتعلمُ الأمم أنّ بيت إسرائيل قد أجلوا بإثمهم لأنهم خانوني فحجبتُ وجهي عنهم وسلمتهم ليد مضايقيهم فسقطوا كلهم بالسيف. كنجاستهم وكمعاصيهم فعلت معهم وحجبت وجهي عنهم»(١٥).

ويشدّد هافتز حاييم إذاً على الخطر الكبير الناتج من الحياة على «الأرض»، تاركين التوراة وتعاليمها جانباً، ويقارن «أرض إسرائيل» بالقصر الملكي الذي تُرتكب المعاصي فيه بدرجات كبيرة. وهذا الخوف من معصية التوراة في الأرض المقدسة هو سبب آخر مهم جداً، يثبّط عزيمة اليهود البسطاء الأكثر حساسية للخطيئة على مرّ أيام الشتات للإقامة في إسرائيل. «كان هدم «الهيكلين» في القدس أكثر من «لازمة» [محط كلام] بالنسبة إلى نقاد الصهيونية من اليهود: إنها النسيج الأكثر أهمية. وبعض المثقفين يرجعون إليها أيضاً. ومثلاً، عرَضت مسرحية بعنوان «آلام المسيح» في نهاية القرن العشرين الزيلوطيين العائدين إلى القرن الأول بلباس «الزاحال» النظامي، وأقامت روابط كثيرة بين نضالية الزيلوطيين ونضالية المستوطنين اليوم.

فضلاً عن ذلك، لم يفت المستوطنون التعرّف إلى الروابط: عمد بعض المستوطنين الشباب القادمين من الأراضي المحتلة إلى «التوتيد» [غرز بالأوتاد] وتوزيع المناشير أمام مسرح القدس ضد المسرحية. وفعلت السلطات الحاخامية الحريدية التي لم تذهب أبداً إلى مسرح من المسارح ذات يوم الأمر نفسه في ما يتعلق بأوجه الشبه المذكورة: هؤلاء الصهاينة يدّعون أنهم متحدرون فخورون من متمردين شرّيرين كانوا مسؤولين عن إبادة الشعب اليهودي زمن «الهيكل الأول». وقد ناشدهم النبي إرميا إلقاء السلاح أمام التهديدات التي لا يمكن مقاومتها، وأمام الهزيمة المؤكدة، وتسليم المدينة إلى نبوخذنصّر(*). وأعلن إرميا أنّ مدينة أورشليم والهيكل المقدس سيُدمّران كعقاب على ارتكابهم الخطايا، لكن إذا قبل شعب إسرائيل هذا الأمر، فحياته ستكون محفوظة. ويشير المتمرّدون إلى إرميا على أنّه خائن، وبالتالي ليس الهيكل وحده هو الذي تهدّم. لكن الشعب كله تقريباً قُتِل. هؤلاء الصهيونيون بالذات يُدعون أيضاً المتحدرون الفخورون من المتمردين المحتقرين الذين كانوا مسؤولين عن هدم الهيكل الثاني. وقد دعاهم الحاخام يوحنان بن زكاي (Yohanan Ben Zakkaï)(**)، زعيم

(١٥) الكتاب المقدس، «سفر حزقيال،» الأصحاح ٣٩، الآيتان ٢٣ ـ ٢٤.

(*) إن الحقبة الثانية، من السنة ٦٠٥ إلى ٥٨٧، من جلوس نبوخذنصّر على العرش إلى خراب أورشليم، هي الحقبة التي تحققت فيها نبوءات إرميا القائلة باجتياح عسكري. . . (من شرح «سفر إرميا») (المترجمة).

(**) المصدر نفسه، «سفر إرميا،» الأصحاحات ٤٠-٤٣ (المترجمة).

الشعب اليهودي، إلى إلقاء السلاح والاستسلام إلى الرومانيين. فرفضوا وكبّدوا اليهود كارثة تدمير الهيكل الثاني والنفي الذي تبعه»[١٦].

من جانبهم، لجأ الصهيونيون مراراً إلى التاريخ منتحلين شخصياته ومجددين لها مثل المكابيين أو مثل «بركوخبا» (Bar Kokhba) (١٤٣-١٣٤ ق.م)[*] الذين أصبحوا أبطالاً رومنطقيين في مقاومة الغازي الأجنبي. وهذا الاستعمال التاريخي يرفض التأويل الحاخامي الذي يبقى في قلب انتقادات السلطات اليهودية بالذات التي استهدفت الصهيونية طوال القرن العشرين. وقد استنتج الصهيونيون منه درساً معاكساً للدرس الذي يعطيه التقليد اليهودي: لا بدَّ من الصراع أكثر والصراع أفضل. كانوا مدفوعين بطموح فائق الحدّ لإنشاء جسر طويل بطول المنفى بين مرتزقة الماسادا وبين جنود الزاحال[١٧]. وفي المنظور الصهيوني الذي يعيد كذلك إنتاج القيم الأوروبية بعبارات عنيفة كفاية أحياناً[١٨]، يكون من الأفضل اختيار الموت المشرّف في ساحة المعركة، لا بل الانتحار الجماعي كما حصل في الماسادا وغاملا (Gamla)[**]، على اختيار التواطؤ مع الغازي. ولنذكر أنّ الشريعة اليهودية تسمح لليهود بالتعرض إلى خطر الموت في ثلاث حالات فقط: إذا طلب إليهم تحت التهديد بالموت السجود أمام الأوثان، وقتل الآخرين أو إقامة علاقات جنسية ممنوعة في التوراة.

وقال الحاخام بلو(Blau) من «نيتورا كارتا»، ساخطاً: «كم من دم يهودي يجب سفكه كي يستطيع [الصهيونيون] الحفاظ على هدفهم المزعوم المتعلق بالدّولة اليهودية؟ مخاوفنا تشتدّ عندما تتورط الدولة الصهيونية في حرب ما، وفي قناعاتنا بأننا عناصر انحلالها، لا يمكننا إلا الصلاة من أجل أن توفر الآلام سكانها في الوقت الحاضر وفي المستقبل»[١٩]. ويشدّد الحاخامون التقليديون، مع تجديد خضوعهم المطلق كله وإلى «ملك الملوك»، على أنّ «همنا بالنسبة إلى شرف الملك يجعلنا أكثر حساسية، وليس أقل حساسية أبداً، لمصير ضحايا المتمردين داخل أسوار القصر الملكي»[٢٠].

---

(١٦) Amrom Blau, «A Call from Jerusalem,» *Jewish Guardian*, no. 1 (April 1974), pp. 2-3.

(*) وهو لقب لسمعان عظيم الكهنة وقائد اليهود. وقائد آخر ثورة يهودية ضد روما. انظر: الكتاب المقدس، «سفر المكابيين الأول،» الأصحاحات ١٣ ـ ١٦ (المترجمة).

(١٧) Elie Barnavi, «Sionismes,» dans: Elie Barnavi et Saul Friedländer, dirs., *Les Juifs et le XXe siècle: Dictionnaire critique* (Paris: Calmann-Lévy, 2000), p. 219.

(١٨) <http://massada2000.org>.

(**) مدينة في الجولان حصل فيها انتحار يهودي جماعي (المترجمة).

(١٩) Emile Marmorstein, «Bout of Agony,» *Jewish Guardian*, no. 1 (April 1974), pp. 4-5.

(٢٠) المصدر نفسه، ص ٦.

هكذا تبدأ الهوة في التعمق بين حساسية التقليد اليهودي التاريخية وحساسية الصهيونيين المتأثرين بالقومية الرومنطيقية الأوروبية. وليس من المدهش إذاً أن تحاول سلطات حاخامية مناهضة للصهيونية عقد اتفاقات مع الزعماء العرب طوال عقدي العشرينيات والثلاثينيات من القرن العشرين، وتنظيم تظاهرات تحت الأعلام البيضاء في أثناء المعارك الشرسة في القدس إثر إعلان بن غوريون الاستقلال في أيار/مايو ١٩٤٨. وقد اعتبر الصهيونيون سلوكهم كـ «خونة» نتيجة للمنفى. وهم على حق بالتأكيد، بمعنى أن المنفى يبقى أساسياً في الحساسية اليهودية وفي التقليد اليهودي.

لم تعد الا قلة من يهود بابل إلى أرض إسرائيل مع عزرا ونحميا(*) اللذين أقاما فيها مملكة سياسية محدودة بعد هدم الهيكل الأول. لهذا السبب، كان هدم الهيكل الثاني الذي تمّ بعد عدة قرون قد قوى طابع النفي(**) الخاص بمعظم الشعب اليهودي، أكثر من أن يحدث فيه تحوُّلاً عميقاً. هكذا لم يعرف الشعب اليهودي، المعروف بتبعيته للتوراة، إلا بعض الوقائع التي يسميها المثقف الإسرائيلي بواس إيفرون «التبلور السياسي»: المملكة الحشمونية، بلاد الخزر(***)، الممالك اليهودية في اليمن وفي المغرب (المرتكزة في قسم كبير منها على اعتناق اليهودية)[(٢١)]. هنا أيضاً يمكن ملاحظة هامشية الشعب اليهودي في تاريخ العالم السياسي ومركزيته في تطوره الديني والروحي في آن معاً.

والتقليد اليهودي خجول بما فيه الكفاية بالنسبة إلى الدولة: يستطيع الله تدمير الدولة وطرد السكان من أراضيها من دون إلغاء التاريخ لهذا، أو توقيفه. ومن المعروف جيداً أن حياة الشعب اليهودي تتجاوز إطار الدولة. وبحسب ليبوفيتز: «لم يعتبر الشعب اليهودي التاريخي على رغم كل الانقسامات والتناقضات التي تعرض لها، الآلة الدَوْلانية ـ أي قوة السلطة المُنظمة التي يعيش الشعب في ظلها ـ كعنصر مكوِّن لجوهره القومي. وقِس على ذلك في ما يتعلق بالأرض. وعلى خلاف ما قيل

(*) انظر سفري عزرا ونحميا في التوراة، وفيهما يمكن الاطلاع على الأحداث التي رافقت إعادة الدين اليهودي إلى الوجود بعد محنة الشتات (أي المنفى) (المترجمة).

(**) النفي هو الجلاء أي الهجرة، وورد ذلك في شرح سفري عَزرا ونحميا. وأهل المنفى أو الشتات هم بنو الشتات. وعنوان الآية الأولى من سفر عَزرا هو: «العودة من الشتات وإعادة بناء الهيكل» (المترجمة).

(***) شعب من عرق تركي من العصور السحيقة أقام في منطقة نهر الفولغا السفلى في روسيا، واعتنق الإسلام واليهودية في القرن الثامن وبعدها المسيحية (المترجمة).

(٢١) Boas Evron, dans: Yeshayahu Leibowitz, *Peuple, terre, état*, trad. de l'hébreu par Gérard Haddad et Catherine Neuve-Eglise; préf. de Gérard Haddad (Paris: Plon, 1995), pp. 128-129.

في إعلاننا للاستقلال « إن الشعب اليهودي ولد على أرض إسرائيل»، فإن ثمانين أو مئة جيل متجذّرين في وعيهم حفظوا في ذاكرتهم واقع أنّ شعباً ـ وُجِدَ قبل غيره ـ اجتاح أرض كنعان وجعل منها «أرض إسرائيل». [. . .] وفي الوعي التاريخي، كان الشعب موجوداً خارج كل رباط مع أرض ما. وهو يتذكّر ـ وهناك من يذكّره بذلك ـ أنّه كان غريباً في أرض مصر [. . .] وأصبح في ما بعد مستقلاً، ليس في دولة إنّما في صحراء، في مكان لا حدود متناهية له [. . .]. والصورة التاريخية واضحة: الشعب هو الذي خلق الدولة، وليست الدولة ـ ولا الأرض ـ مَنْ خلق الشعب ـ [. . .]. ومن الواضح جداً إذاً، في نظر الشعب اليهودي أنّه ليس جهاز الدولة، وليس إطار السلطة والمكان، ولا حتى اللغة، ما جعل يولد ويكون. لقد تجسدت هويته القومية في عنصر خاص وثابت هو اليهودية (أو اليهوية)»[٢٢].

هذا التحفظ إزاء الدولة هو في أساس التقليد اليهودي. لكن الحاخامين الذين يتساهلون مع دولة إسرائيل يُذَكّرون غالباً بأن وجود الدولة ليس مضموناً إلى الأبد. ومن البديهي ألا يستمر هذا الوجود إلا لأن كيان الدولة يقاوم دائماً، وبالنتيجة لا تستطيع دولة إسرائيل حماية الشعب باستمرار[٢٣].

وعلى العكس، تبرز الصهيونية أهمية الدولة كقيمة قومية، لا بل كمحور الشعب وجوهره. ونرى في ذلك تبايناً ظاهراً يؤثر في كل جدل يتعلق بالصهيونية وبانتقاداتها.

ويشكل تدمير الهيكل والشتات عن أرض إسرائيل انقطاعات أقل جذرية من انطلاقة الهوية اليهودية العلمانية في القرن التاسع عشر. والواقع الأكثر إدهاشاً هو أن تدمير الهيكل وإضاعة الاستقلال والعبودية لروما لم تؤثر جميعها في طبيعة الشعب اليهودي ولا في هويته القومية، ولا في الوعي لذاته كما لطريقة حياة اليهودي الدينية (في حال عدم تبعيته لطقوس العبادة في الهيكل)[٢٤]. ولو أنّ الصهيونية ودولة إسرائيل تقدمان في الظاهر ملجأ للمنفيين منذ ألفي عام، فإن نقاد الصهيونية ينادون بأنّه على الهوية اليهودية العلمانية أن تقدم لهم ملجأ أخيراً ومناخاً ملائماً لا غير: ولن يستبعد المنفى إطلاقاً بإنشاء دولة إسرائيل.

---

(٢٢) Leibowitz, Ibid., pp. 95-96.

(٢٣) Avichaï Ben Haïm, «La Vision politique de rav Schach,» *Yedioth Aharonoth*,
ورد في: <http://www.magic.fr/Kountras/K87b.htm>.

(٢٤) Leibowitz, Ibid., p. 113.

ثانياً: حذر مسياني

يسلّم التقليد اليهودي بفكرة أنه لا يمكن للخلاص أن يأتي إلا بعمل مسياني. والحال أن التقليد اليهودي حذرٌ في هذا الصدد، والتنبيه بعدم «استعجال النهاية»، أي تسريع خلاص البشر، موجود في عدّة مصادر كلاسيكية، وبخاصة في «المدراش» (Midrash)(*). وكان أبناء أفرام قد حاولوا حين «الخروج»، الخروج من مصر قبل الموعد المحدد لهم، فهلكوا بالنتيجة[٢٥]. وتبرز طريقة الصلاة اليومية عامل الزمن، كما الثقة بخلاص البشر النهائي: «إقرع الأجراس لأجل تحريرنا؛ إرفع الراية لجمع شتاتنا؛ اجمعنا، معاً، من جهات الأرض الأربع، باتجاه أرضنا. مبارك أنت، أيها الأزلي، يا من جمع المشتتين، من شعب إسرائيل»[٢٦]. وعلامة التحرير لا يمكن أن تأتي عندئذ إلا من الله، وهو وحده القادر على إنهاء المنفى.

وينقل التلمود ثلاث أيمان أُقسمت عشية تشتت بقية شعب إسرائيل في زوايا العالم الأربع: عدم نيل استقلال قومي، عدم الدخول جماعات وبشكل منظم إلى أرض إسرائيل حتى بإذنٍ من الأمم؛ عدم التمرد ضد الأمم[٢٧]. واتفق على أن تكون هذه الأيمان في صلب الجدالات التي تدور حول قابلية اليهودية للجوء إلى القوة (انظر الفصل الرابع). ونجد في التلمود جدلاً يتعلق بحق الإقامة على الصعيد الفردي في أرض إسرائيل.

لكن هناك موافقة على المنع من الإقامة فيها بكثافة. وتشرح مصادر حاخامية عديدة هذه الأيمان عبر القرون بمعنى نبوي، قائلة: لو أنَّ جميع الأمم شجعت اليهود على الإقامة في أرض إسرائيل، فلا بدَّ مع ذلك، من العزوف عن هذا الأمر خوفاً من ارتكاب خطايا أخرى تكون نتيجتها معاقبتهم بنفي أشد[٢٨]. وهذا الشرح هو أساس مهم لمناهضة الصهيونية من قبل حاخامين عديدين في بداية القرن العشرين[٢٩]. وبقي منع الحنث بالأيمان أساسياً طوال القرن، وبخاصة في منطق الحاخام تايتلباوم زعيم جماعة ساتمار الحسيدية ورأس جماعة مناهضي الصهيونية

(*) مجموعة الشروحات الحاخامية، وتُعتبر جزءاً من التوراة الشفوية (المترجمة).

(٢٥) *Talmud de Babylone*, traité «Sanhedrin,» p. 92b.

(٢٦) *L'Arme de la parole: Prières journalières*, trad. et commentaires par Claude Brahami, nouv. éd. (Gagny: Ed. Sine-Chine, 2001), p. 111.

(٢٧) *Talmud de Babylone*, traité «Ketouboth,» p. 111a.

(٢٨) Jonathan Eyboschütz, *Ahavath Yonathan* (Varsovie: Lebensohn, 1871), chaps. 4-7.

(٢٩) انظر: *Sépher Daath Harabanim* (Varsovie: [n. pb.], 1902)

الحريديين[٣٠]. في هذا المنطق المسياني، فإن كل تطرفيّة سابقة لأوانها تكون محظورة: «حتى لو أن ملك الترك، المكرّم، أو أي زعيم آخر كان قد سمح لشعب الله بالصعود إلى «الأرض المقدسة»، أرض ميراثه، كما في أيام الخلاص السابق زمن عزرا؛ وإذا كان هذا الخلاص لا يأتي من «المخلص الكبير» في كلّ «مجده» [...] في إمكاننا القول: هذا ليس طريق الخلاص الحقيقي، وليس الهدف المُشتهى منذ زمن طويل. ولن نعتبره حتى كخلاص زمني وطارئ لكن كذبابة في الدهان»[٣١].

في حين أن الأيمان الثلاث تشكل عنصراً مهماً في الاستمرارية اليهودية، فإن استعمالها يزداد عندما تزداد إمكانية الإقامة في «أرض إسرائيل». ويقلّ هذا الاستعمال عندما يصبح احتمال الإقامة أكثر بُعداً. وتكبح هذه الأيمان كل حماسة للعودة إلى إسرائيل يعتبرها التقليد غير شرعية. وبقي يهود كثيرون من أهل الورع أمينين على الأيمان الثلاث حتى في الظروف الحرجة. «ولو رأيت اليهود جميعاً يخرجون إلى الأرض المقدسة[٣٢]، فأنا لن أخرج إليها إلا برفقة مخلص حقيقي» (Goel tsedek haemeti).

يشكل مفهوم أرض إسرائيل جزءاً من التعابير التي تثير حماسة الجموع. وهو، مع ذلك، من أصل نبوي ولا يوجد في سفر التثنية الذي يرجع إلى «أرض كنعان»، «أرض الآموريين» أو «أرض العبرانيين»[٣٣]. بالاضافة إلى ذلك، تختلف حدود إسرائيل في هذه المصادر اختلافاً كبيراً. ولا تتطابق فكرة العودة إلى أرض إسرائيل التي تكوّنت عبر وسائل سياسية إطلاقاً مع مشروع الخلاص الخاص بالتقليد اليهودي. وبحسب ليبوفيتز: «ليس هناك أي برنامج، ولا حتى أية فكرة لأيّة حكومة يهودية «في هذا الزمن»[٣٤]. ولا فائدة من القول إنه لم تتم أية محاولة للإصلاح [...] والارتباط الثقافي والعاطفي بأرض إسرائيل - الحقيقي أو كما يتصوّره الوعي - مستمر بحيوية. وهناك تعابير قوية عن هذه المشاعر، مشاعر الودّ والتقدير والإعجاب المفرطة أحياناً، وبمعناها الخاص في نظر التوراة والإيمان، موجودة في الأدب «المدراشي»، وفي مصادر متأخرة أكثر. ويُنسب إليها قيمة دينية بحكم العيش فيها، وبشكل

---

(٣٠) Yoel Teitelbaum, «Maamar al Shelosha Shevouoth,» dans: Yoel Teitelbanm, *Va-Yoel Moshe* (Brooklyn, NY: Jerusalem Book Store, 1985), section 81.

(٣١) Rabbin Minzberg, dans: Aviezer Ravitzky, *Messianism, Zionism, and Jewish Religious Radicalism*, translated by Michael Swirsky and Jonathan Chipman, Chicago Studies in the History of Judaism (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1996), p. 19.

(٣٢) Zvi Elimelesh Shapiro de Blazowa, dans: *Agam Maïm*
ورد في: Rosenberg, dir., *Mishkenoth ha-ro'yim*, tome 2, p. 356.

(٣٣) Leibowitz, *Peuple, terre, état*, p. 161.

(٣٤) يعود هذا المفهوم إلى كل حقبة ما قبل مجيء المسيح.

يتعارض مع الوجود في أرض المهجر. ويبقى كل هذا في مجال الوعي والعاطفة والأدب من دون أن يتبلور على أرض الواقع إطلاقاً. ولم تستيقظ أية حماسة تتعلق بالهجرة الجماعية حتى في وسط جماعات لها أهيمتها إلى حدّ ما، بما في ذلك فترات كان هذا الأمر ممكناً خلالها. وعندما كانت أرض إسرائيل وبابل تنتميان إلى الإطار السياسي نفسه، إطار سلطة الخلفاء، فقد وجدت فيها جماعات ومدارس تلمودية هزيلة، في حين ازدهرت مراكز سكانية يهودية ومؤسسات توراتية مهمة في بابل. ولم تكن هناك هجرة منها إلى أرض إسرائيل، ولم تخطر على أذهان الزعماء اليهود فكرة نقل المعاهد [التلمودية] من سوراه (Surah) وبومبيدتا (Pumbedita) إلى القدس (نقلوها إلى بغداد)[٣٥].

هكذا حذّر الأتقياء (Piétistes)[*] الألمان في العصر الوسيط (الحسيديون الأشكيناز) اليهود الذين أقاموا عندئذ في أرض إسرائيل من «الهجرة». فهم بدلاً من التكفير عن خطاياهم، خاطروا بمضاعفة معاصيهم فيها. وتؤكد سلطات حاخامية أخرى على أن الذي يستعجل في الذهاب إلى أرض إسرائيل للعيش فيها قبل خلاص البشر النهائي، فهو لن يحيا أبداً[٣٦].

وأثار الشارح التقليدي موشيه نحمانيد (Moshé Nahmanide) (١١٩٤ ـ ١٢٧٠) سخط أقرانه القبّالاينين[**] من جيرون (Gérone)، عندما ذهب للإقامة في «أرض إسرائيل» قبل وفاته بعدة سنوات. وكان هؤلاء يُلحون على تطبيق الأيمان التلمودية الثلاث تطبيقاً كاملاً، وبالتالي أكدوا على المنع من الإقامة فيها. «وكان «نحمانيد»، بحسب ليبوفيتز، الوحيد بين معلميه دون شك الذي أعطى وصية السكن في أرض إسرائيل وغزوها معنىً حالياً. لكن رأيه لم يلقَ أي صدى في عالم التشريع الحاخامي»[٣٧]. وتنقل طبعة جديدة لـ «تلمود بابل»، متصدية للجدل الذي يتابع هذا الموضوع إثارته، مصادر عديدة تتنازع حول أنّ الإقامة في «أرض إسرائيل» هي بمثابة وصية[٣٨]. واكتسبت الأيمان الثلاث صفة تشريعية (Halakhique) في نهاية العصر

---

(٣٥) المصدر نفسه، ص ١٦٩.

(*) حركة دينية نشأت في ألمانيا في القرن السابع عشر وأكدت على دراسة الكتاب المقدس والخبرة الدينية الشخصية (المترجمة).

(٣٦) Ravitzky, *Messianism, Zionism, and Jewish Religious Radicalism*, p. 24.

(**) مفسرو التوراة صوفياً ورمزياً حسب التقاليد (المترجمة).

(٣٧) Leibowitz, Ibid., p. 171.

(٣٨) *Talmud de Babylone: Talmud Bavli* (Brooklyn, NY: Mesorah Publications, 2000), pp. 110b 1-2, note 15.

الوسيط تقريباً. وكان كل من الحاخام اسحق بن شيشيت رفت (Isaac Ben Shechet Perfet) من برشلونة (ريباش (Ribash)، ١٣٢٦-١٤٠٨) والحاخام سالومون بن سيمون دوران (Salomon ben Simon Duran) من الجزائر (راشباش (Rashbash)، ١٤٠٠-١٤٦٧)، قد استعمل الأيمان الثلاث للحدّ من تطبيق وصية السكن في أرض إسرائيل[٣٩]. وحتى لو أن اللجوء إلى الأيمان يشير إلى أن انطلاقة مسألة الهجرة هي بمثابة خيار جماعي قابل للاستمرار، فإن رافيتزكي يظهر أن الاستعمال القانوني للأيمان الثلاث سبق بعدة قرون انطلاقة الصهيونية السياسية، ولا يشكل إذاً ابتكاراً لمعاداة للسامية[٤٠].

كانت الأيمان الثلاث في أساس إنذارات وجهتها اسبانيا في القرن الخامس عشر في نطاق سقوط شبه الجزيرة الإيبيرية في يد المسيحيين مجدداً، وبالأحرى في نطاق طرد اليهود من إسبانيا. وردت هذه الأيمان بشكل قوي حين الشتات الكثيف الذي شتت اليهود السفارديين في الإمبراطورية العثمانية وفي أقطار البحر المتوسط، وكذلك في انكلترا وهولندا. واستقر عدد محدود من المنفيين الإسبان في أرض إسرائيل (التي كانت عندئذ جزءاً من الامبراطورية العثمانية التي استقبلتهم بحفاوة). لكن محاولة بعض منهم، بخاصة جوزيف كارو (Joseph Caro) (١٤٨٨- ١٥٧٥)، واضع القانون النهائي للشريعة اليهودية، إعادة السيامة الحاخامية التي كان معمولاً بها زمن هيكل أورشليم، لم تجد إلا مساندة قليلة بين السلطات الحاخامية في ذلك الحين. وكان السبب الأساسي للرفض هو الخوف من إيقاظ الحلم المسياني. واستبعدت بسرعة فكرة إعادة السيامة الحاخامية إثر إعلان الدولة سنة ١٩٤٨، وللسبب نفسه. ولم تلق محاولة جوزيف ناسي (Joseph Nassi) (١٥٢٤-١٥٧٩) إعادة الوجود اليهودي الجماعي في الجليل في القرن السادس عشر أي صدى في العالم اليهودي. ويمكن لهذه القائمة أن تطول كثيراً.

هناك رأي حاخامي هو أساسي لفهم الرباط بأرض إسرائيل بحسب مفهوم التقليد اليهودي. ويتعلق الأمر بتقرير أعدّه الحاخام جوناثان إيبوشتز (Jonathan Eyboschütz) (١٦٩٠-١٧٦٤)، وهو علاّمة تلمودي ذائع الصيت. وكان واعياً للأضرار التي سببتها حركة المسيح الدجّال شابتاي تسيفي (Sabbataï Tsevi)،

---

(٣٩) Ravitzky, *Messianism, Zionism, and Jewish Religious Radicalism*, pp. 211-234.

(٤٠) *Talmud de Babylone: Talmud Bavli*, traité «Ketouboth,» p. 111a 2, note 13.

تحمل هذه الطبعة سلسلة من المراجع الحاخامية حول الأيمان الثلاث وخطر انتهاكها: Rabbeinu Bahiya sur Genèse 32,7; Abarbanel, Yeshouoth Meshiho Partie 1, p. 11b; Kaftor ve-ferah, Jérusalem, 5657, p. 197; Yefe Toar sur Vayikra Rabba 19,5, and Yefe Kol sur Shir Ha-shirim Rabba 2,7.

ولذلك استنكر كل محاولة لتعجيل الخلاص الإلهي: «هتفت جماعة إسرائيل بوعدها: «[. . .] ألا تيقظن وتنبّهن الحبيب حتى يشاء»[٤١]. وحتى لو كان جميع شعب إسرائيل مستعداً للذهاب إلى أورشليم، وحتى لو قبلت جميع الأمم ذلك، فالخروج إليها ممنوع حتماً، لأن النهاية تبقى مجهولة، وربما لأنّ الجو ليس ملائماً. وفي إمكانهم غداً أو بعد غد ارتكاب الخطايا وسيُرغمون على الخروج إلى الجلاء (الهجرة)، لا سمح الله، وهذا المنفى الأخير سيكون أخطر من الأول»[٤٢].

في هذا المنظور، فإن تجديد بناء أرض إسرائيل المادي من قبل كافرين يؤدي تلقائياً إلى تهديم روحي. وسيكون الصهيونيون عندئذ مسؤولين عن جرّ الشعب الإسرائيلي كله إلى شتات فظيع وأكثر قساوة من المنفيين السابقين. ويتكرّر هذا التحذير في الخطاب المناهض للصهيونية.

كان الحاخام الألماني جاكوب إمدن (Jacob Emden) (١٦٩٧ ـ ١٧٧٦) وهو من الشخصيات الحاخامية المعروفة التي لا تزال اجتهاداتها في القضاء اليهودي سارية حتى أيامنا هذه، قد عاد بدوره إلى الأيمان الثلاث، على رغم معارضته الشرسة بعض مواقف ايبو شوتز، عندما وجّه انتقاداته إلى حركة «شابتاي تسيفي» المسيانية. وبالإشارة إلى أنّ الزمن عندئذ كان زمن نعمة، وكان الخلاص البشري قريباً جداً، فقد اتهم المسيح الدجّال بأنّه حاول تعجيل سيرورته، وهكذا تسبّب في مأساة كبيرة بالنسبة إلى الشعب اليهودي. وقد استند الحاخامان تسيفي هيرش كاليشير (Tsevi Hirsch Kalisher) (١٧٩٥-١٨٧٤) ويهودا ألكالاي (Yéhuda Alkalaï) (١٧٩٨- ١٨٧٨)، إلى هذه الأيمان في كتاباتهما غالباً، وهما من بين الذين يعتبرهم الصهيونيون أسلافاً روحيين. وقد ساندا استيطان الأرض المقدسة، لكنهما ميّزاه عن الاستيطان الجماعي الكثيف الذي من المفروض أن يكون معتدلاً بحسب الأيمان الثلاث.

هناك توافق متين إذاً حول أن فكرة العودة إلى أرض إسرائيل التي تتم بوسائل سياسية لا تطابق إطلاقاً مشروع الخلاص الخاص بالتقليد اليهودي. ويسلّم ليبوفيتز من بين آخرين بأن فرضية الصهيونية الأساسية القائلة بأن الشعب اليهودي سيكون شعباً مرتبطاً بأرض يتطلع إلى العودة إليها منذ أجيال بعد طرده منها، هي فرضية مغلوطة [. . .]. وتظهر خصوصية الشعب اليهودي في ديمومة وجوده في الشتات خلال قرون، يعني محروماً من وحدة أرضية وسياسية[٤٣]. ومع أنّ الشعب اليهودي

---

(٤١) الكتاب المقدس، «سفر نشيد الأنشاد،» الأصحاح ٢، الآية ٧.

(٤٢) Eyboschütz, *Ahavath Yonathan*, p. 74a.

(٤٣) Leibowitz, *Peuple, terre, état*, pp. 28 et 41.

يحفظ ذكرى أرض إسرائيل، فهو لم يتحدّد بالأرض إطلاقاً. ويلاحظ ليبوفيتز، بتهكمه المعهود، أنّ اليهود لم يشكلوا أبداً «شعب الأرض» الذي يعكس التعبير اليهودي «جاهل وبائر» (Am ha-arets).

هذا المنظور الذي قد يبدو إطلاقياً وغير واقعي، لا بل مقاوم للوجود، هو راسخ في التقليد. وخلافاً لما يمكننا اعتقاده، لم يتم التعبير عنه كرد فعل على انطلاقة الصهيونية السياسية. وكان الحاخام موشيه سوفر (Moshé Sofer) (١٧٦٢ ـ ١٨٣٩) من براتسلافا (Bratislava)، وأحد أركان اليهودية الأرثوذكسية في القرن التاسع عشر، المعروف بعنوان كتابه **هاتام سوفر** *(Hatam Sofer)*، قد أكد قبل عقود من البدايات الصهيونية أنّه من المفضل بالنسبة إلى بني إسرائيل أن يعانوا شتاتاً طويلاً كي يصلوا إلى الخلاص في النهاية[٤٤]. وفي هذا المنظور يكون على الأمل المسياني أن يبقى سليماً وحراً من كلّ تسوية حتى مجيء المسيح مخلص إسرائيل.

إنّ التناغم المسياني بالعودة إلى صهيون يجعل كل محاولة صهيونية أو حتى «ما قبل ـ الصهيونية» متهمة بمسيانية كاذبة سباتية إلى آخره. وقد واجهت الحركة الروسية «أحباء صهيون» (Hibbat Tsion)[*]، منذ بدايتها، رفضاً شبه إجماعي من قبل السلطات الحاخامية في ذلك الحين. كذلك الأمر بالنسبة إلى الحاخام جوزف بير سولوفيتشيك (Joseph Baer Soloveitchik) (١٨٢٠ ـ ١٨٩٢) من بريسك (برست ـ ليتوفسك) (Brisk (Brest) - Litovsk) الذي أشار إليها سنة ١٨٨٩ على أنّها «بدعة جديدة مثل بدعة شابتاي تسيفي أفسدتها أسماء الأشرار»[٤٥]. وكان ابنه، وهو أحد كبار أساتذة الدراسات التلمودية الذي لا يزال تأثيره قائماً إلى أيامنا أكثر حدة بعد. فقد هاجم بعد عشر سنوات من إدانة والده لحركة «هبات صهيون»، الحركة الصهيونية التي نالت أهمية كبرى في أثنائها: «في ما يتعلق بالبدعة الصهيونية التي نشأت وتتوطد الآن أكثر بالقوة [. . .] أليس صيت هؤلاء (الصهيونيين) سيئاً حيثما يكونون؟ ألا يهدفون إلى استئصال أسس الدين، وفي رؤوسهم هدف واحد هو السيطرة على كلّ الجماعات اليهودية؟ [. . .] على بني إسرائيل أن يتعهّدوا بعدم الخوض في هذه المغامرة التي تهدّد نفوسهم وتدمّر الدين، وهي بالتالي فخ «البيت إسرائيل»[٤٦].

---

(٤٤) Ravitzky, *Messianism, Zionism, and Jewish Religious Radicalism*, pp. 28 et 41.

(*) حركة استيطان يهودية لفلسطين، تأسست في روسيا سنة ١٨٨١ (المترجمة).

(٤٥) ورد في: المصدر نفسه، ص ١٣.

(٤٦) المصدر نفسه، ص ١٣ ـ ١٤.

كان الاستناد إلى القوة أمراً جلياً: إنّه يعود إلى شرح «راشي» (Rachi) [الحاخام سالومون بن اسحق (١٠٤٠-١١٠٥)، وهو تقليدي في التأويل اليهودي]، حول أحد الأيمان الواردة في التلمود «لا تصعدوا [لا تهاجروا إلى إسرائيل] معاً بالقوة!»[٤٧].

يَعتبر العالم السياسي شلومو أفنيري الصلات التي يقيمها اليهود مع أرض إسرائيل بأنّها ظاهرة التناقض[٤٨]. ويشير إلى موقعهم الممتاز ضمن الهوية اليهودية، لكنّه يعترف بأن اليهود لم يبذلوا أقل جهد كي يقيموا فيها بكثافة في تاريخهم العائد إلى ما قبل الصهيونية:

«...[على رغم شعورهم العاطفي والثقافي والديني الشديد لم تغير صلة يهود الشتات بفلسطين حياتهم في شيء، كان في إمكانهم الصلاة ثلاث مرّات في اليوم، لأجل خلاص يُغيِّر نظام العالم وينقلهم إلى أورشليم، ولم يعودوا إليها. كانوا يستطيعون البكاء على تدمير الهيكل في اليوم التاسع من نيسان/ أبريل من كل سنة، وترك قرميدة جرداء فوق ساكِف[*] باب بيتهم كذكرى صهيون الملحة عليهم، ولم يخرجوا إليها».

أتذكر عيداً يهودياً احتفلت به برفقة صديق في بوسطن في السنة ١٩٧٠. والتقينا بعد الظهر بجماعة من «الحَسيديين» كانوا يرقصون في الحديقة العامة، ويهتفون بفرح وثقة وقد أشرقت وجوههم قائلين: «السنة القادمة في القدس». وقال صديقي مندهشاً، وهو أستاذ في جامعة بركلي (Berkeley): «ليس عليهم إلا شراء بطاقة طائرة، وسيكونون هناك». وما كان «الحسيديون» يقومون به قد يبدو متناقضاً بالنسبة إلى مراقب غريب عن التقليد اليهودي. فهو فسّر هذه الرغبة التي عبَّر اليهود عنها منذ ألفي عام كمسألة شكلية، لا بل كمواربة. والحال أنّه بقليل من التمييز الثقافي سنرى ليس في موضع إعطاء تأويل حرفي لما يقوله اليهود في صلواتهم بصوت عال: العودة إلى أورشليم. وما كانوا يبحثون عنه هو بالأحرى كمال مسياني ومجيء عالم أفضل يتضمن، بين سواه، عودة الشعب اليهودي إلى أرض إسرائيل تتِمُّ بمشيئة الله.

هذه الثقة بالخلاص البشري التي قد تبدو اليوم كأنّها سلبية تصبح عندئذ إحدى مَيزات الحياة اليهودية الأساسية في العصر ما قبل المسياني، إلى جانب ميزات أخرى

---

(٤٧) تعليق على شرح راشي، في: *Talmud de Babylone: Talmud Bavli*, traité «Ketouboth,» p. 111a.

(٤٨) Avineri, *Histoire de la pensée sioniste: Les Origines intellectuelles de l'état juif*, p. 13.

(*) أعلى الباب الذي مقابل العتبة (المترجمة).

مثل طاعة الشريعة اليهودية وقانون البلد. ويضع حكماء أورشليم استراتيجية العودة داعين إلى بذل جهد روحي كي يخرجوا بسلام إلى «أرض الميعاد». وتُحذِّر بعض تيارات التقليد من كل جهد اجتماعي [أو مَدَني] يؤدي إلى تأخير الخلاص ويُنزل على اليهودي كوارث لا سابق لها. ويشكل غزو الأرض المقدَّسة العسكري وجمع اليهود فيها تجديفاً وغصباً للحق الإلهي يزعزع عهد أبناء إسرائيل مع الله، ويجب عدم الدهشة من أنّ رفض الصهيونية يأخذ أبعاداً رؤيوية(*) في هذا النطاق.

تشير ظروف مجيء «المُخَلِّص» (Messie) هي أيضاً إلى أن التقليد يُشدِّد على عجزه النسبي خوفاً من أن يعتمده الشعب كمصدر حقيقي لخلاصه، وينسى أن الله بالذات هو الذي يكلِّفه بهذه المهمة. وتجري المقارنة غالباً مع موسى، وهو الشخصية الوحيدة التي يصفها سفر التثنية بأنه مُتَّضِع جداً. ويشترط التقليد أنّه يجب أن يجيء «المُخَلِّص» على ظهر أتان، وهو وسيلة نقل متواضعة بالأحرى، كي يلفتَ إلى اتضاعه أمام الله الذي عليه إتمام الخلاص البشري النهائي.

في شرحه الذي يدور حول الحركة الصهيونية الدينية، يثور الحاخام موشيه سوبر (Moshé Sober)، المُتحدِّر من المدارس الصهيونية وأحد مترجمي التلمود إلى الإنكليزية، ضد التعدّي على المشيئة الإلهية الذي يلمسه في الأوساط القومية ـ الدينية. فهي استُخدِمَت في مفهوم اليهودية عن العناية الإلهية لتبرير كلِّ عمل إسرائيلي: «إنّ المفهوم الذي بحسبه نستطيع القيام بما يطيب لنا، والاستسلام إلى كل نوع من أنواع الإغراءات، وارتكاب كل شكل من أشكال التوسُّع الأحمق دون الخوف من العقاب لأننا نملك «قناة اتصال» (Inside Track) مع «صاحب القدرة الكلية»، هو على نقيض الإيمان الديني بالذات. وفي الواقع، إنّها إهانة لله أن نغتصب سلطة تحديد مجرى التاريخ. والعقاب التقليدي بالنسبة إلى هذه الخطيئة هو أن نقذف بأنفسنا إلى أمام عالم عدواني، بلا هدنة، ودون أي عون إلهي، إلى أن نتعلم أنهم وحدهم الذين يحققون الإرادة الإلهية يمكنهم الاعتماد على عونه. هذا «الإيمان الأعمى» ليس في الحقيقة إيماناً بالله قط، بل هو بالأحرى إيمانٌ بنا بالذات. إنّه يتخذ الله أداة. وهو، في الواقع، «سلاح سرّي» وظيفته ضمان نجاح كل ما نطمح إليه. إنّه مفهوم وثني يخفي إيماناً غير عقلاني في مناعتنا الذاتية»[٤٩].

(*) يتعلق الأمر بنهاية العالم، ويمكن الرجوع إلى «سفر الرؤيا» (رؤيا يوحنا اللاهوتي) في الكتاب المقدس (العهد الجديد) بهذا الصدد (المترجمة).

(٤٩) Moshé Sober, *Beyond the Jewish Sate: Confessions of a Former Zionist* (Toronto: Summerhill Press, 1990), pp. 30-31.

كان المثل النموذج لنفاد الصبر هذا الناجم عن الحنث بالأيمان هو ثورة بركوخبا الذي يُستعاد تاريخه في الإنذارات ضد مخاطر الصهيونية. واستمرت الثورة ضد الغزو الروماني ثلاث سنوات من سنة ١٣٢ إلى سنة ١٣٥، وكان أحد كبار الحاخامين في ذلك الحين الرّبيّ آكيفا (Rabbi Akiva) (١٣٥-٥٠) قد أعلن زعيم هذا الغزو مُخلِّصاً. وأدّت الثورة التي بعثت الآمال الكبيرة إلى مأساة لا مثيل لها. وعلى غرار تدمير «الهيكل الأول» والشتات إلى بابل، فقد شكّل تدمير الهيكل الثاني بدوره مُنعطفاً رحيماً. وكما أمر الملك كسرى (Xerxès) بتجديد بنائه بعد المنفى بأقل من قرن، سمح الأمبراطور هادريان (Hadrien) لليهود بإعادة بناء الهيكل. وعندما أُلغي القرار الإمبراطوري بعد عدّة سنوات، اغتاظ بعض اليهود ونادوا بالثورة. وهدّأت السلطات الحاخامية، وبخاصة منها يهوشع بن حنانيا (Yehoshua Ben Hananiya)، من حدّة الانفعالات، لكنها لم تستطع السيطرة على الوضع نهائياً. وبدأت الهجمات المنتظمة ضد الوحدات العسكرية الرومانية بدءاً من سنة ١٢٣. وانقلب هادريان ضد الشعائر الدينية اليهودية وقام ببناء هيكل جوبيتر (Jupiter) على جبل «الهيكل». وبقي التوتر شديداً، لكن حضور الإمبراطور إلى المنطقة خفف من الأعمال العدوانية. ولم تنفجر الثورة إلا في سنة ١٣٢، عندما ترك الأخير فلسطين.

كانت الحماسة عارمة، وأصبح جزء كبير من أرض إسرائيل تحت رقابة بار كوشبا بسرعة. وقد قام هذا بِصَكّ عملة جديدة منقوشة برموز يهودية وتحمل الشعار التالي: «الحرية لإسرائيل». والحال أنّ الحاخامين لمسوا «طبيعة بار كوشبا القاسية» وتخلوا عنه. وفعلوا ذلك مُعترفين بخطر الإبادة الذي يخيّم على مدينة بيتار لأنّ «المسيح الدجّال يشكل خطراً بالنسبة إلى الشعب اليهودي» أكبر من أيّة هزيمة عسكرية. وتلقّى الجيش الروماني، في الوقت نفسه، تعزيزات كثيفة من بقية أقاليم الإمبراطورية وبدأ في قمع الثورة. وكانت المعركة النهائية في بيتار بمثابة الضربة القاضية لمحاولة الاستقلال هذه. كان العقاب والشتات أقسى بكثير من العقوبات التي أعقبت تدمير الهيكل قبل عقود، وهذا جانب تتناوله غالباً الانتقادات المعاصرة الموجّهة للصهيونية. ولاقى الربيّ آكيفا وكثيرون من رفاقه حتفهم بطريقة مريعة، وحدث هذا كنتيجة لاضطهاد السلطات الرومانية الشديد الذي حصل بسبب ثورة بار كوشبا المبكرة. وتمّ تدمير البلد وانتقل مركز الحياة اليهودية إلى المنفى نهائياً.

إنّ الدرس الذي يَستخرجه التقليد اليهودي مّما حصل هو درس لا لبس فيه: فالثورة التي قادها المسيح الدجّال هي ثورة ضد الله وأوامره أدت إلى عواقب وخيمة وحتمية. «كانت مملكة بار كوشبا، قبل كلّ شيء، محكومة وفق التوراة [. . .] وكان معاصروه جميعاً قديسين. لكن لننظر إلى العقوبات الشديدة التي نزلت بهم، ولتحمنا

السماء منها، لأنّ ثورتهم ضد روما حاولت تعجيل النهاية قبل الوقت المُعين»[٥٠].

من جهة أخرى، كان التاريخ نفسه مصدر وحي للصهيونيين في العصر الحديث، وبخاصة بالنسبة إلى اليمينيين الذين يريدون انتقاماً عسكرياً واستعادة حريتهم القومية. وأطلق جابوتنسكي وحلفاؤه، بِقَلْبِهم التقليد، اسم «بيتار» على حركتهم الشبابية، وعلى فريق كرة قدم، كما أطلقوه في ما بعد على مستوطنة سكانية تأسست في الأراضي المحتلة سنة ١٩٦٧. ويعتبر تأويل التاريخ مفتاح النتائج التي نستخلصها منه.

كان كل من التوراة والتقليد قد استُخدم غالباً لتبرير المطالبات الصهيونية بأرض إسرائيل. وذهب البعض إلى حدّ مقارنة الإشارات الكثيرة حول أورشليم/ القدس في التوراة وفي القرآن. ولجأ البعض إلى الشعائر اليهودية وإلى الصلوات اليومية والشكر على النعم بعد تناول الطعام للبرهان على أنّ اليهود يفكرون في العودة إلى القدس منذ قرون. ويرى نقاد الصهيونية في ذلك قراءة للتقليد مزيّفة عمداً بالأحرى: كل إشارة إلى العودة هي دعاء لله لإعادة بني الشتات إليها، ولا يجوز لأحد مطلقاً أن يدّعي بأنّه يمتلك هذا الحق بإرادته الذاتية.

ويقدّم نصّ الصلاة اليومية التي يتلوها كل يهودي ممارس لشعائره الدينية ثلاث مرات في اليوم إشارات عديدة وثيقة الصلة بالموضوع: «مبارك أنت أيّها الرب الأزلي، يا من يجمع شعبه من بني إسرائيل، أعد قضاتنا إلى أمثالهم في الماضي، ومرشدينا كما أقرانهم سابقاً»[٥١]. وتتضمن صلاة الشكر بعد وجبة الطعام، وهي نصّ آخر يُتلى غيباً غالباً، مقاطع قوية وملائمة للعودة إلى الأرض. وتبدأ التلاوة يوم السبت وأيام الأعياد بالمزمور ١٢٦ الذي يُعبِّر عن مشاعر بني الشتات. «[. . .] حين ردَّ الرب أسرى صهيون، كنّا كالحالمين. حينئذٍ امتلأت أفواهنا ضحكاً، وألسنتنا تهليلاً. حينئذٍ قيل في الأمم: «إنّ الرَّبَّ عَظَّمَ الصَّنيعَ إليهم». إنّ الرّب عظَّم الصنيع إلينا، فصِرنا فرحين. أردُد يا ربُّ أسرانا، مثلَ السُّيول في النقب [. . .]».

بعد تسبيح الله الذي أطعم خلائقه، تحوَّل النص إلى التضرع: «يا ربنا الأزلي، ارحمنا، إرحم إسرائيل شعبك، أورشليم مدينتك، جبل صهيون، كرسي مجدك، معبدك، مسكنك، هيكلك، هذا البيت الكبير والمقدَّس الذي فيه يتردد اسمك. يا أبانا أنتَ، يا راعينا، أطعمنا، غذّنا، أعِلْنا بفيضٍ منك وخلِّصنا على عجلٍ من كلِّ

---

(٥٠) Yoel Teitelbaum, dans: Ravitzky, *Messianism, Zionism, and Jewish Religious Radicalism,* p. 69.

(٥١) *L'Arme de la parole: Prières journalières,* p. 111.

ضيقنا. ولا تجعلنا يا ربّنا ويا إلهنا الأزلي عبيدَ عطايا بشرٍ من لحم ودم، ولا أسرى قروضهم. لنكن فقط أسرى يدك الملأى، الفائضة، السخية والغنية، كي لا ينتابنا خجل في هذا العالم، ولا أن نحمرَّ منه في العالم المقبل. وأعد أخيراً مملكة بيت داود مشيحك إلى مكانه، قريباً جداً وفي أيامنا»[٥٢].

وتبلغ صلاة الشكر أوجها بدعاء حار: «أعِد بناء أورشليم مدينتك، قريباً جداً، في أيامنا. مبارك أنتَ أيها الرب الأزلي، يا من تبني أورشليم برحمتك»[٥٣].

وفي حين أن مناصري الصهيونية يهملون أيّة إشارة متعلقة بالقدس لتبرير الرقابة الإسرائيلية على المدينة المقدسة، يضع أتباع التقليد اليهودي نصب أعينهم الأمل المسياني والتنازل عن كلّ ادعاء بالسلطة، والمناداة بالرحمة. والخلاص لا يُنتظر إلا من الله وليس أبداً من «بشر من لحم ودم». ويبدا أنّ تأويل هذه النصوص على أنّها دعوة إلى حرب تحرير قومي كان، في الواقع، تأويلاً تعسفياً لمضمونها الواضح. وكل جدل سياسي يقود إلى المبالغات. وفي هذه الحالة، ظهر أن المجادلين الصهيونيين الباحثين عن حجج دامغة استخدموا معنى هذه الصلوات بالذات كأداة. وقد رفض عدّة مؤلفين يهود «حريديين» هذه المحاولة وأشاروا إلى تزييف هذه الصلوات لصالح قضية سياسية. وشعر خصوم الصهيونية غالباً بالاضطراب إزاء استعمال النخبة الإسرائيلية للتوراة ولمفهوم «أرض الميعاد» كأداة لأغراضها. لكن، ليسوا وحدهم مَنْ شعر بهذا الاضطراب. ولاحظ عدّة مراقبين جامعيين أنّ الإشارات إلى مفاهيم يهودية لا تعني على الإطلاق التزاماً إزاء اليهودية أو إزاء التبعية للتوراة: «يمجّد أحد المفكرين العلمانيين «السبت»، وهو ركيزة أساسية في اليهودية، بهذه الكلمات: «بقدر ما حافظ شعب إسرائيل على السبت، بقدر ذلك حافظ السبت على شعب إسرائيل. هكذا وصف السبت بأنه ثانوي ووصف جماعة إسرائيل العلمانية بأنّها أساسية. لكن «السبت» في اليهودية هو يوم مُقدَّس، قدَّسه إسرائيل، الشعب المقدس، وليس وسيلة نوعٍ من هدف عرقي لحماية الذات»[٥٤].

اغتاظ الفيلسوف ليبوفيتز أكثر في مواجهة استخدام اليهودية كأداة لغايات قومية: «لكن هناك ما هو أكثر، هناك نوع من لاأهلية دينية وأخلاقية في الوقت نفسه، نوع من انحلال روحي يصل إلى حد التجديف بسبب الكذب والخبث، بفعل

(٥٢) المصدر نفسه، ص ٥٥٩.

(٥٣) المصدر نفسه، ص ٥٦١.

(٥٤) Jacob Neusner, «Jew and Judaist, Ethnic and Religious: How They Mix in America,» *Issues* (American Council for Judaism) (Spring 2002), p. 4.

أن شعباً يستخدم وعود التوراة لدعم ادعاءاته القومية، في حين أنّ لا علاقة لأغلبية أعضائه كما أنّ لا علاقة للنظام الاجتماعي والسياسي القائم، بالإيمان الديني، ولا يريان فيه إلا أساطير وخرافات. ويوجد هنا نوع من المتاجرة بقيم اليهودية، ترتكز على الإفادة منها كتغطية لاندفاعات ومصالح وطنية. وإذا وُجِدَ يهود مؤمنون للانضمام إلى التيار القومي ـ الاحتلالي، والذهاب إلى جعل «إسرائيل الكبرى» أساس إيمانهم ووصية دينية، وشنّ الحرب بجميع الوسائل لبلوغ هذا الهدف، يصبح هؤلاء الناس، إذاً، ورثة عباد العجل الذهبي، هؤلاء الذين كانوا يعلنون قائلين: «هوذا إلهك، إسرائيل. وليس بالضرورة أن يكون العجل الذهبي ذهبياً. ومن الممكن أن يُسمّى «الأمة»، «الأرض»، «الدولة»»(٥٥).

كان تبنّي مفاهيم يهودية لغايات علمانية، وبالتالي مضادة لليهودية، ناجعاً كفاية مع ذلك. وعلى هذا الشكل وجدت الجماعات اليهودية في روسيا نفسها منجذبة إلى الصهيونية التي استحوذت على أكثرية الأصوات اليهودية في انتخابات «الجمعية التأسيسية» في روسيا سنة ١٩١٧. وظهر هذا الاستعمال السياسي ناجعاً أيضاً في ما بعد مع المهاجرين اليهود من البلدان العربية الذين لاقوا صعوبة أكبر في التمييز بين الصهيونية واليهودية بصفتهم غرباء عن النزاعات الأيديولوجية بين اليهود.

ثالثاً: فكرة صهيونية

لم يكن الصهيونيون البعيدون على نطاق واسع عن أي احتكاك باليهودية يعون شيئاً تقريباً عن الأمل المسياني اليهودي، وهذا ما أجمع المؤرخون الصهيونيون وخصومهم الحاخامون على الاتفاق عليه. وقد جَسَّدت زيارة ثيودور هرتزل (Théodore Herzl) (١٨٦٠-١٩٠٤) إلى القدس سنة ١٨٩٨ عدم الوعي لهذا الأمل، وأثار استنكار النقاد طبعاً. وهو لم يكتفِ بانتهاك «السبت»، بل صعد أيضاً إلى جبل الهيكل الممنوع على اليهود قطعاً وفق الشريعة اليهودية. «لقد خالف السبت علانية في المدينة المقدسة وفي المكان الأكثر تقديساً من الله؛ وهكذا ارتكب شراً في عيون الله. كان هدفه إبراز ونشر أيديولوجيتهم المغلوطة والفاسدة التي تنادي بأن القومية هي اليهودية الحقيقية. وقد رفع زعيم الصهيونيين وثن القومية [. . .] في بيت الله»(٥٦). وتعيد هذه الإدانة القارئ إلى أسفار الأنبياء التي تروي وقائع عديدة عن

(٥٥) Leibowitz, *Peuple, terre, état*, p. 176.

(٥٦) Shalom Dov Baer Schneerson, «Three Questions and Answers on Zionism and Zionists,» *Jewish Guardian*, vol. 22, no. 8 (Spring 1984), pp. 19-24.

عدوى الهيكل بعبادة الأوثان وغالباً بأوامر مباشرة من ملوك اليهود.

كانت ردّة فعل اليهود الليبراليين من أوروبا الوسطى والغربية بالنسبة إلى الصهيونية متوقعة: «في ما يتعلق باليهود الغربيين، فهؤلاء لمسوا مباشرة كم ساعدت نظريات الصهيونيين غير المسؤولة أعداءهم اللدودين المعادين للسامية». وقد أجمع الحاخامون الألمان والفرنسيون والنمساويون والبريطانيون تقريباً ـ وهم إذاً من بلاد كان اليهود يتمتعون فيها بكامل حقوقهم المدنية ـ على رفضهم الصهيونية. وجذبت الصهيونية في فرنسا مثقفين يهوداً من أصل روسي بشكلٍ خاص، وهم الجماعة نفسها التي تسيطر على الحركة الصهيونية في فلسطين وتشكّل طليعة الصهيونية في معظم البلدان الغربية.

على رغم الاختلافات الظاهرة بين وضع اليهود الاجتماعي في أوروبا الغربية ووضعهم في أوروبا الشرقية، عكست آراء الحاخامين إجماعاً يُفسّر دون شك بقِيَم التقليد اليهودي الذاتية أكثر ممّا يُفسّر بظروف الجماعة الخاصة. والسؤال الذي طرحه الحاخام زادوك ـ كان (Zadoc-Kahn)، بعد قليل من انعقاد المؤتمر الصهيوني الأول، لم يفقد شيئاً من قيمته بعد قرن من ذلك: «لكن ليس أي قانون من هذه القوانين المدنية والسياسية والدينية قانوناً يهودياً، فلماذا نُسمّي الدولة الجديدة دولة يهودية؟»[٥٧].

أجمعت آراء الحاخامين في فرنسا على أنّ: الصهيونية هي «وضيعة ورجعية». ورفضوا الاعتراف باليهود على أنّهم شعب. «نحن، نحن الإسرائيليون في فرنسا، لدينا وطن ونريد الاحتفاظ به»[٥٨]. بالإضافة إلى ذلك، رأى هرتزل ومشاركوه أنفسهم في فرنسا كأنهم «ألمان». والتماثل مع فرنسا وقيمها القومية هو في المُقدّمة بلا ريب، وهذا لا يعارض على الإطلاق الشعور بالتضامن مع اليهود، كما الأمر في ما يتعلق بمساعدة يهود البلدان العربية وروسيا. من ناحية أخرى، «اهتم يهود فرنسا دائماً بالتمييز بين نفورهم من الأيديولوجية القومية وبين تعلقهم بالأرض المقدسة»[٥٩].

نجحت المعارضة الصهيونية في ألمانيا، كما سبق ورأينا، في جمع مختلف

---

(٥٧) *Le Journal* (11 septembre 1897).
ورد في: Michel Abitbol, *Les Deux terres promises: Les Juifs de France et le sionisme, 1897-1945* (Paris: O. Orban, 1989), p. 39.

(٥٨) Catherine Nicault, *La France et le sionisme, 1897-1948: Une Rencontre manquée?*, diaspora (Paris: Calmann-Lévy, 1992), pp. 21-22.

(٥٩) Abitbol, Ibid., p. 43.

التكتلات اليهودية التي كانت علاقاتها، على العكس، يشوبها النزاع على الأغلب. وكان المتزمتون الأكثر تطرفاً واليهود الليبراليون قد وجدوا، وقد فوجئوا هم بالذات، أرضية مشتركة مضادة للصهيونية استطاعت زعزعة وضعهم في ألمانيا. وكانت مسألة «التبعية الثنائية» مجال جدل في الصحافة اليهودية التي ناقشت صراحة دعم الصهيونية لأسوأ الأشكال المعادية للسامية. وتمّ التشديد على ثلاثة مبادئ، من بين سواها، كان الصهاينة والمعادون للسامية قد اتفقوا عليها: ليس اليهود جماعة دينية، بل أمة بحد ذاتها. لا يمكن لليهود أبداً الاندماج في البلد الذي استقبلهم. وأخيراً، كان الحل لمشكلة اليهود هو رحيلهم.

كانت فكرة الحاخام سامسون رفاييل هيرش (١٨٠٨-١٨٨٨)، زعيم الجماعة المتزمتة الحديثة في ألمانيا، سابقة لانطلاقة الحركة الصهيونية، غير أنّها دعمت المعارضة لمبادئ الصهيونية حتّى الوقت الحاضر[٦٠]. وشاطر اليهود الألمان تحليله عن المشروع المسياني، مما هو طبيعي بالأحرى، نظراً إلى الدور الذي لعبه هيرش في توطيد اليهودية المتشدّدة (أي الأرثوذكسية)، كما شاطرت فيه الجماعات الحَسيدية مع أنها لم تقاسمه مشروعه التربوي والاجتماعي[٦١]. ويشجع هذا الأخير الاندماج في المجتمع المحيط، وتقدير الثقافة الألمانية، بالإضافة إلى الثقافة الغربية بشكل عام، مع تقوية تربية شخصية لليهودي المتشدّد. ولا يمكن للقومية اليهودية، بحسب هيرش، أن تكون فكرة استعلائية لا تتعلق بامتلاك الأرض، وأقل بعداً، لا تتعلق بسلطة سياسية. وبالنسبة إليه، فالعودة الحقيقية إلى صهيون تكون بخلق الظروف الملائمة لإتمام قدر الشعب اليهودي الحقيقي، وبخاصة حياة التوراة ووصاياها. «لا توجد التوراة من أجل الدولة، إنّما الدولة التي لا يمكن أن توجد إلا من أجل التوراة»[٦٢]. وقرّر هيرش، في نطاق صراع أوروبا مع القوميات، فكرة كلاسيكية: التوراة، ووحدها التوراة، جعلت من اليهود جماعة.

---

(٦٠) Robert Liberles, *Religious Conflict in Social Context: The Resurgence of Orthodox Judaism in Frankfurt am Main, 1838-1877*, Contributions to the Study of Religion; no. 13 (Westport, CT: Greenwood Press, 1985), and Noah H. Rosenbloom, *Tradition in an Age of Reform: The Religious Philosophy of Samson Raphael Hirsch* (Philadelphia, PA: Jewish Publication Society of America, 1976).

(٦١) S. R. Hirsch, *Horeb; a Philosophy of Jewish Laws and Observations*, translated from the German original with introd. and annotations by I. Grunfeld (New York: Human Science Press, 1981), p. 461.

(٦٢) Yaakov Zur, «German Jewish Orthodoxy's Attitude toward Zionism,» paper presented at: *Zionism and Religion* (conference), edited by Shmuel Almog, Jehuda Reinharz and Anita Shapira, Tauber Institute for the Study of European Jewry Series; 30 (Hanover, NH: University Press of New England, 1998), p. 111.

صارت فكرته أوضح في شرحه للآية التالية: «بناموس أوصانا موسى ميراثاً لجماعة يعقوب»[٦٣]. وتشكل التوراة، بحسب هيرش، هذا الميراث، وليس الأرض التي وعدت بها. ويبقى تعليم التوراة ثروة قومية، ولن تكون الأرض والسلطة غير خاصيَّتين مشروطتين من هذا الكنز.

عندما توطّدت الحركة الصهيونية، أصبحت معارضة السلطات الحاخامية الألمانية جازمة. فقد أدانت منظمة الحاخامين الألمان القومية الصهاينة الذين كانوا يُعِدُّون عندئذ مؤتمرهم الأول: «إنّ جهود المزعومين الصهاينة المبذولة لإنشاء دولة قومية يهودية في أرض إسرائيل [. . .] تناقض غايات اليهودية المسيانية التي عبَّرت الكتب المقدسة عنها، وكذلك مصادر دينية أخرى»[٦٤]. ويريد الحاخاميون أيضاً، الحريصون على حفظ تقليد ألفي يتعلق بارتباط اليهود بأرض إسرائيل، إبعاد أية شبهة عنهم بشأن تبعيتهم لألمانيا. وهم إذ يعترضون على مدح الصهاينة للقومية والانفصال، يستشهدون غالباً بالنبي إرميا (Le Prophète Jérémie) الذي يدعو اليهود إلى البحث عن رفاه البلد الذي يقيمون فيه، وأن لا يتهربوا من الالتزامات التي يفرضها البلد عليهم. «وأنذر أحد الشراح الحسيديين في بداية القرن العشرين قائلاً: «نحن أخذنا على عاتقنا قبول المنفى بدلاً من [أن نلقىَ أنفسنا في نهاية الأيام] في الجحيم»[٦٥].

حثّ طابع استعمار فلسطين العلماني حاخامين نادرين ساندوا، أو تحمّلوا، هذا المشروع، على التشديد على طابعه العملي المحض وليس على طابعه المسياني. ولم يعتبروه أبداً كطريق إلى الخلاص البشري. وفي الواقع، هم لا يستطيعون دعمه إلا لأنهم لا يرون أن هناك إمكانية للجوء إلى القوة، ولا أن هناك صلة ممكنة بين استعمار أرض إسرائيل وخلاص البشر النهائي. وبِتضادٍ مع المسيانية الصهيونية التي تسود حالياً في الحلقات القومية ـ الدينية، في إسرائيل كما في موضع آخر، اتخذ رُوّاد الصهيونية الدينية احتياطات واضحة ضد هذا التحوُّل. وخشي نفتالي تسيفي جودا برلن (Nephtali Tsevi Judas Berlin) (النتسيف (Le Netsiv)، ١٨١٧-١٨٩٣)، من ردّة فعل «أمم» قوية إذا ما حافظ اليهود على رؤى مسيانية في الفلك السياسي. ونفتالي هو شخصية حاخامية كبيرة وعميد معهد «فولوجين» (Volojine) للدراسات التلمودية الشهير في روسيا. ومع احترامه لثقافة الحاخام كاليشر (Kalischer) الكبيرة، رفض

---

(٦٣) الكتاب المقدس، «سفر التثنية،» الأصحاح ٣٣، الآية ٤.

(٦٤) Ravitzky, *Messianism, Zionism, and Jewish Religious Radicalism*, p. 14.

(٦٥) Moshé Hager de Kasowa, dans: Rosenberg, dir., *Mishkenoth ha-ro'yim*, tome 2, p. 361.

التسيف أمله المسياني: «حصلت كل هذه الثرثرة لأن النابغة اعتقد بأنّ نور الخلاص قد بدأ في التوهّج في عصره؛ لكن في زمننا [بعد عقدين: سنة ١٨٩١]، زمن قهرنا في المنفى وألمنا من قرارات استبدادية جديدة، علينا ألا نثير فكرة الخلاص من خلال استعمار الأرض»(٦٦).

مع أن هذا الأمر يستدعي الدهشة اليوم، هبَّ الحاخام إسحق جاكوب رين (Isaac Jacob Reines) (١٨٣٩-١٩١٥) ضد كل غموض بين الاستعمار العملي والغاية المسيانية، وهو مؤسس حركة «مزراحي»، ومشبع حالياً بفكرة خلاص وشيك الوقوع. وبوعيه للإجماع الحاخامي الذي يرفض كل مفهوم صهيوني على أنّه مفهوم هرطقي وخطر، يؤكد أنّ «الأيديولوجية الصهيونية مجردة من كل أثر لفكرة الخلاص [. . .] ولا يتضمن أي عمل، ولا أي طموح صهيوني، أقل تلميح إلى خلاص مقبل»(٦٧). وفي الإمكان كشف ملاحظات دفاعية في هذا الصدد في إعلان جماعي وقّعه رين وحاخامون صهيونيون آخرون سنة ١٩٠٠: «إن الذي يتصوَّر أنّ فكرة الصهيونية هي بشكلٍ ما مرتبطة بالخلاص وبمجيء المسيح هو خاطئ لأنّه يقوّض إيماننا المقدس»(٦٨). إنّه من الواضح إذاً أنّ وضع المشروع الصهيوني على المستوى الأُخرَوي هو غير معقول حتّى بالنسبة إلى المدافعين المقتنعين بالصهيونية الذين يؤكدون أن الأمر يتعلق فقط بحركة تهدف إلى تحسين مصير الشعب اليهودي الجماعي. وهذا الفصل هو أيضاً وسيلة لتحييد النقاد من الجهتين، أي اليهود الأتقياء والمفكّرين الأحرار.

كان إنكار كل بعدٍ مسياني للصهيونية هو، بالإضافة إلى ذلك، أحد الأفكار النادرة التي يتشاطرها أيديولوجيو الصهيونية الأوائل مع الأغلبية الحاخامية. ويريد العلمانيون الابتعاد عن اليهودية وانتظار «المخلّص» الذي يرجعون إليه بشيء من التهكم والتعجرف. وهتف الشاعر جوزيف حاييم برينر (Joseph Haïm Brenner) (١٨٨١-١٩٢١)، وهو من أصل روسي، سنة ١٩١٠(٦٩)، قائلاً: «ليس لإسرائيل مخلّص: إلى العمل!»، «انهضوا وعيشوا دون مخلّص!». وأطلق أحد أيديولوجيي «أحباء صهيون» (Hibbat Tsion) بيريتز سمولنسكين (Peretz Smolenskin) (١٨٤٢-١٨٨٥) تحذيراً منذ سنة ١٨٨١: «إذاً كنتم تفكرون في إقامة مستوطنات في أرض

---

(٦٦) ورد في: Ravitzky, Ibid., p. 33.

(٦٧) ورد في: المصدر نفسه، ص ٣٤.

(٦٨) المصدر نفسه.

(٦٩) المصدر نفسه، ص ٣٥.

إسرائيل، فلتذهبوا إليها بكل قوّة! [. . .] لكن إذا كنتم تقولون إنّ نيتكم هي تعمير الأرض من أجل مجيء المخلّص، فسيهاجمكم المؤمنون كما المتحضّرون»[٧٠].

شغل جانب المشكلة المسياني الحاخامين الحَسيديين، كما شغل بالدرجة نفسها أمثالهم الألمان الغرباء، مع ذلك، عن الحسيدية التي تحاول، زيادة عن جوانب الواقع الشرعية المحضة، استكشاف مدى بعد الأحداث اللاهوتي ومعناه العميق. لهذا السبب يضع الحسيديون الخلاص المسياني وخصوصية شعب إسرائيل في صلب المعارضة المتشدِّدة للصهيونية.

يؤكِّد رافيتزكي (Ravitzky)، خلافاً لبقية المؤرخين، أن نقاد الصهيونية الحسيديين يرتكزون على تقليد طويل جداً يسبق انطلاقة الصهيونية بكثير. وبحسب رأيه، تعكس مقاومة الصهيونية تفكير كثيرين من وجوه اليهودية الحسيدية البارزة. وكان حاخام لوبافيتش (Lubavitch) الخامس شالوم دوف بير شنرسون (Shalom Dov Baer Schneerson)، هو من وضع أساس النقد الحريدي للصهيونية، وقد بدأ هجماته ضد الصهيونية منذ سنة ١٨٩٩. وكانت خيانة معيار المنفى الديني هو في صلب معارضة لوبافيتش. وحتّى لو أصبح جميع الصهيونيين مؤمنين، وأصبح مشروعهم ممكن التحقيق فجأة، يبقى هناك على الأقل أن التقليد يمنع حتّى الصلاة بحرارة شديدة من أجل الخلاص: لأن الله وحده هو الذي يقرر الوقت المناسب. وبالأحرى، يحظُر التقليد اللجوء إلى القوة لتسريع التحرير. وخاصيّة التحرير أو الإنقاذ معيارٌ مهم آخر: سيكون كاملاً ولن يؤدي إلى أية عبودية، وهو الله بنفسه، وليس أيَّ مخلّصٍ من لحم وعظم مَنْ سيتمّ ذلك. وسيكون هذا الخلاص أعظم من الخلاص الذي بشّر به موسى وهارون في مصر، وحنانيا وميكائيل وعزريا في بابل. وجاء الانتظار المسياني إذاً بعبارات جازمة بحيث لا يمكن لأي عمل بشري أن يحلّ في محلّها. وبحسب الحاخام جاكوب اسحق رابينويتز (Jacob Isaac Rabinowitz) من بيالا (Biala) (١٨٤٧-١٩٠٥)، الربّي بياليه (Bialier): «إن الصهاينة يريدون أن يتوحّدوا وأن يتجمّعوا ضد الله ومسيحه. وفي الواقع، ليس لبني إسرائيل أيُّ عدو أكبر [من الصهيونيين]، هؤلاء الذين يريدون حرمانه من إيمانه الخالص، فليستعلي خلاصنا وفداؤنا الأمور الطبيعية والفطنة البشرية، و«هو»، تبارك اسمه، لينظر إلينا بعين ثاقبة[٧١] و«في كل ضيقهم تضايق»[٧٢] يقول أشعياء النبي».

---

(٧٠) المصدر نفسه، ص ٣٦.

(٧١) ورد في: المصدر نفسه، ١٨.

(٧٢) الكتاب المقدس، «سفر إشعياء،» الأصحاح ٦٣، الآية ٩.

كان رفض اتّباع طريق الصهاينة لإعادة بناء «أرض إسرائيل» بالاشتراك مع العلمانيين، رفضاً قطعياً: «لا سمح الله، أن نسير في طريق هؤلاء الخطأة الذين يكدّون في سبيل خلاص طبيعي، وهذا الجهد ممنوع [. . .] وفعل الندامة وحده هو الوسيلة الشرعية التي تأتي بالنهاية، لكن أعمال جمع أهل الشتات وقيادة بني إسرائيل نحو أرضهم لا يعود إلا إلى الله»(٧٣).

اتهم الحاخام إسحق يروهام ديسكَن (Isaac Yerouham Diskin) (١٨٣٩-١٩٢٥) حوالى سنة ١٩١٧ الحركة الصهيونية بحدَّة، وكانت عندئذٍ بصدد فرض رقابتها على جميع اليهود الفلسطينيين، وكان ديسكن هذا يرأس حينئذ لجنة القضاء اليهودية المنصَّبَة على استغلال «أرض إسرائيل»: «ترى عيون جميع اليهود أنّ الله لم يختَر هؤلاء الصهاينة لتعمير أرضه واستثمار ثروته، لأنّه من غير المفروض علينا ولا عليهم [أي الصهاينة] بناء «بيت الله». وبالإضافة إلى ذلك، فهو «لا يُبنى». على العكس، هم [الصهاينة] بصدد التدمير والهدم، والتسبب بخراب كبير، ويتآمرون ضد الله كي يقضوا تماماً على البنية الدينية الأساسية. وبما أنّ المتهم لن يصبح مدافعاً أبداً، كذلك لن يصبح خصوم «صهيون» معجبين به أبداً»(٧٤).

حاولت الرمزية الحسيدية التقليل من أهمية فلسطين المادية بالمقارنة مع «أرض إسرائيل» كمفهوم روحي. فالربيّ وبلاطه هما اللذان يمثّلان أرض إسرائيل وأورشليم في مخيَّلة الحسيديين الذين بقوا غير متأثرين بالصهيونية بشكل خاص، بسبب رفضهم الحداثة. وبالنسبة إلى خصومها، تكون الصهيونية عملاً شيطانياً لأنّها تضع الطبيعي محل ما فوق الطبيعي، والعلماني محل الديني، والتطرفية السياسية والعسكرية محل الصبر والثقة بالله. ويمكن تفسير رفض التجربة الصهيونية بلغة بلاغية تأثيرها كبير. ووصف الحاخام حاييم إليعازر شابيرا (Haïm Elazar Shapira)، الربيّ مونكازر (Munkaczer Rébbé)(*) (١٨٧٢-١٩٣٧)، زيارته لفلسطين سنة ١٩٣٠ حيث لاحظ الاستعمار الصهيوني: «في أثناء سفري إلى «الأرض المقدسة»، قلت ل «الخصم» [الشيطان] قبل صعودي إلى الباخرة في استانبول: «يكلّف المَرْقد [فراش صغير] كثيراً من المال [فقرّر: إمّا أن تذهب إلى الأرض المقدَّسة وأبقى هنا] أو أن تبقى هنا وأذهب، أنا، إلى الأرض المقدسة [. . .]». واختار أن يبقى هناك [. . .] وفرحت طوال سفري. لكن عندما بلغت الأرض المقدسة، لاحظت فوراً «الخصم» واقفاً في

---

(٧٣) M. N. Kahane-Shapira de Kishunez, dans: Ravitzky, Ibid.

(٧٤) Isaac Yerouham Diskin, dans: Rosenberg, dir., *Mishkenoth ha-ro'yim*, tome 2, p. 368.

(*) «Munkacz» مدينة أوكرانية ومركز السلالة الحسيدية قديماً (المترجمة).

المرفأ، ومفعماً بالقلق، وصرخت: «ماذا تفعل هنا؟ لقد تركتك في استانبول لتبقى فيها». وأجاب عندئذ: «تسألني ماذا أفعل هنا؟ هذا الرجل أتى ليقيم هنا، والآن صار قاضياً[٧٥]. هنا مقرّي الأصلي والذي التقيتَ به في استانبول هو مبعوثي إلى ما وراء البحار»[٧٦].

من المدهش أن يماثل الربيّ مونكازر الصهيونية بالشيطان، ويعيد شرح الآية التوراتية «لينتهرك الرب يا شيطان، لينتهرك الرب الذي اختار أورَشليم»[٧٧] في معنى «زَجَرك الربّ، يا شيطان، زجرك الرب، أنتَ الذي اخترت أورشليم». وتمثّل شيطنة الصهيونية رفضاً قاطعاً، لا بل رفضاً لجميع هؤلاء المتعاونين مع «هذا العمل الشيطاني». وهو يَعتبر على غرار حاخامين آخرين الصهيونية كأكبر خطر يهدد بتحويل الجموع عن طريق التوراة بخلقها انطباعاً خاطئاً عندها بأنّها تبقى يهودية.

تقوّي آراء حاخام مونكازر الاعتقاد السائد عندئذ الذي بحسبه لن يأتي الخلاص إطلاقاً بوسائل طبيعية لكن عبر معجزات بالأحرى. وباستناده إلى تقليد مفاده أن الحكماء فقط يستطيعون السكن في أرض إسرائيل، يُسلِّم بأن إعادة بنائها المادي سيؤدي بالضرورة إلى انحطاط روحي، وهذا بدوره يقود إلى الخراب. وتعكس وجهة النظر هذه، المتداولة أكثر الأحيان في الحلقات الحاخامية بعد «المَحرقة»، مثابرة على ما يبدو، في تأويل الروابط مع أرض إسرائيل: الانشغال بما هو دنيوي على هذه الأرض هو تجديف.

ولا تدخل الوصية التوراتية القائلة بالسكن في أرض إسرائيل حيِّز التطبيق إلا بمجيء «المُخلِّص». ويعكس هذا الموقف الذي قد يبدو متطرفاً اليوم إجماعاً حاخامياً مع ذلك في بداية القرن العشرين. ويُتّهم الصهاينة «بأنّهم لوَّثوا الأرض بكل أنواع الأشياء المادية، بالصحف والمحترفات والمصانع»[٧٨].

رابعاً: المشروع الصهيوني

بما أنّ الصهيونية حركة وحيها أوروبي يصبح اقتداؤها بـ «الأمم» موضوعاً متواتراً في الانتقادات الموجهة إلى الصهيونية باسم التوراة. وكان هافتز حاييم قد أنذر بأنّه إذا لم يتبع الزعماء اليهود إرشادات التقليد فهم سيُعرِّضون شعب إسرائيل ككل

---

(٧٥) شرح النص من: الكتاب المقدس، «سفر التكوين،» الأصحاح ١٩، الآية ٩.

(٧٦) انظر ورقة حاييم إليعازر شابيرا المقدمة إلى: *Zionism and Religion*, p. 67.

(٧٧) الكتاب المقدس، «سفر الزكريا،» الأصحاح ٣، الآية ٢.

(٧٨) *Zionism and Religion*, p. 69.

إلى أخطار جسيمة. ويذكّر بأنّ الحاخامين في العصر الروماني كانوا يدرسون الرواية التوراتية عن لقاء يعقوب بأخيه عيسو كي يستطيعوا إيجاد خطّة حسنة مع حكام الإمبراطورية. «في أيامنا هذه، لا تقدّس التوراة حق التقديس، ولا يرجع الناس إلى التوراة إلا حين يحتاجون إلى تلاوة «الكاديش (Kaddish)»[*]. ولم يعودوا يثقون بكلام التوراة في المجال السياسي، يعني في ما يتعلق بالقضايا التي تهم جميع الشعوب. وهؤلاء الذين يقع على عاتقهم توضيح هذه المسائل هم سياسيون محترفون وكتّاب. فمن أين يستقون نظرياتهم؟ من توراتهم الذاتية التي تتلخص في «كونوا كجميع الأمم»! إنهم يستخفون بالتوراة الإلهية»[٧٩].

وكتب: «إذا لم نحافظ على التوراة، فلن تنقذنا الدولة ولا اللغة»[٨٠]، وتساءل هافتز حاييم «بسخرية: «هل من أجل أن نسترد بلغاريا سفكنا دمنا طوال ثمانية عشر قرناً؟»[٨١]. ويستعيد الحاخام دومب العريق في صراعه ضد الصهيونيين هذا الكلام من كتابه تحوُّل:

«أليس من العبث الاعتقاد بأننا انتظرنا منذ ٢٠٠٠ عام في قلق لا مثيل له، تراودنا آمال عظيمة ومردّدين صلوات صادقة، كي نستطيع فقط لعب الدور نفسه الذي لعبه ألباني أو هندوراسي؟ ألا نبلغ قمة التفاهة حين نعتقد بأنّ كلّ سيول الدم والدمع [. . .] ستقودنا إلى نيل دولة قومية حصل الرومانيون والتشيكيون عليها بنجاح بارز ومن دون كل هذه الاستعدادات؟»[٨٢].

بالتشديد على أن كل عودة إلى الأرض المقدسة لن تتم إلا بإرادة إلهية، يذكر الحاخام واسارمان (Wasserman) تلميذ هافتز حاييم (Hafets Haïm) بدوره أن القومية اليهودية لن تكون ابتكاراً حقاً، بل تقليداً لبلقانية أصلية بالأحرى (يعرفها جيداً الحاخام ألكالاي (Alkalaï)، من أصل صربي) أو ألمانية (رافقها الحاخام كاليشر (Kalischer) في بروسيا). ولن يحتاج المرافقون للتاريخ الأوروبي إطلاقاً إلى هذا التذكير

(*) تسبيح الله بالآرامية في أثناء الصلاة الجماعية (المترجمة).

(٧٩) Elchonon Wasserman, *Epoch of the Messiah* (New York: Otzar Hasefarim, 1985), p. 26.

(٨٠) ورد في: Rosenberg, dir., *Mishkenoth ha-ro'yim*, tome 2, p. 476.

(٨١) أوحى وصول بلغاريا إلى الاستقلال السياسي سنة ١٩٠٨ بعد قرون من وجودها وسط الإمبراطورية العثمانية، وإلى كثيرين من الصهاينة، وبخاصة منهم إليعازر بن يهودا (Eliezer Ben-Yehudah) مؤسس العبرية الحديثة ومعارض شرس لليهودية. انظر: Ron Kuzar, *Hebrew and Zionism: A Discourse Analytic Cultural Study*, Language, Power, and Social Process; 5 (Berlin; New York: Mouton de Gruyter, 2001), and Hemda Ben-Yehudah, *Eliezer Ben-Yehudah: Hayaw U-mif'alo* (Jerusalem: Mossad Bialik, 1990).

(٨٢) Domb, *The Transformation: The Case of the Neturei Karta*, pp. 14-15.

من واسارمان. وهذا بالأحرى مقدّر لأكثرية اليهود الذين يمكن أن تضللهم سذاجتهم وإيمانهم المسياني بسهولة، بحسب رأيه، أمام الدعاوى الصهيونية التي تستخدم عبارات اليهودية التقليدية. وهذا النوع من الاستخدام شائع مع ذلك. فالقومية الإيطالية تستوحي التاريخ الروماني، واستمد إنشاء دولة يونانية حديثة مشروعيته من مراجع اليونان القديمة.

هناك شرح آخر من شروح فاسارمان يهدف أيضاً إلى تسهيل فهم الصهيونية. وهو يبرز أولاً الأهمية التي توليها التوراة بالنسبة إلى احترام غير اليهود. وينقل ستة وثلاثين استشهاداً تفرض التوراة فيها على اليهود معاملة كل غريب معاملة حسنة، بل تلزمهم بتدليله، وهذا الأمر ينطبق حتى على سليل هامان، الشخصية المشؤومة في سفر إستير. في المقابل، فإن التوراة صارمة كفاية بشأن اليهودي المرتد، أو اليهودي الذي لا يمارس التعاليم التوراتية. «هو أقبح من كلب [. . .] وعليه نرى أنّ الأصل دون التوراة لا قيمة له، مما يظهر أن الفكرة القومية لا تحمل شيئاً آخر غير الوثنية العصرية [. . .]»[٨٣].

أمّا استراتيجية العودة إلى «الأرض» التي يفضلها هافتز حاييم هي دوماً تلك التي حدّد حزقيال شكلها: «وآخذكم من بين الأمم وأجمعكم من جميع الأراضي وآتي بكم إلى أرضكم. وأرشُّ عليكم ماءً طاهراً فَتطهُرون من كلّ نجاسَتكم ومن كل أصنامكم أُطهِّركم. وأعطيكم قلباً جديداً وأجعلُ روحاً جديدةً في داخلكم وأنزِعُ قلبَ الحَجَر من لَحمكم وأعطيكم قلب لحم. وأجعلُ روحي في داخلكم وأجعلكم تسلكون في فرائضي وتحفظون أحكامي وتعملون بها. وتسكنون الأرض التي أعطيت آباءكم إياها وتكونون لي شعباً وأكون لكم إلهاً»[٨٤].

يشكل التحوُّل الأخلاقي والتقرب من الله إذاً وسيلة العودة إلى «الأرض» وهدفها في آنٍ معاً. ويرى تقليد اليهودية الكلاسيكي في هذا الكلام جمع اليهود في الأرض المقدَّسة، ولا يعمل هافتز حاييم إلا على تذكير جماعات أوروبا الشرقية اليهودية بها، مع التشديد على أنّ التجربة الصهيونية قد تكون فخاً يطيل المنفى في الحقيقة أكثر من أن يضع حداً له.

يوضِّح هافتز حاييم هذه النقطة باعتماده على نص من «هاغادا الفصح» (Haggada)[*]، وهو نص يعرفه اليهود أكثر من سواه. وتنتهي وجبة الفصح بأناشيد

(٨٣) Wasserman, *Epoch of the Messiah*, p. 30.

(٨٤) الكتاب المقدس، «سفر حزقيال،» الأصحاح ٣٦، الآيات ٢٤ ـ ٢٨.

(*) النصوص التورانية وسواها التي تُقرأ في أثناء الاحتفال بالفصح (المترجمة).

تمجّد العناية الإلهية وعطاياها. هكذا يُعلن النشيد دايينو (Dayénou) («كان هذا يكفينا»): «كان هذا يكفينا لو أنك أعطيتنا التوراة ولم تقدنا إلى أرض إسرائيل». ويشدّد هافتز حاييم على أن «الهاغادا» لا تقول «كان هذا يكفينا لو أنك قدتنا إلى أرض إسرائيل ولم تعطنا التوراة». ويختم أنه مهما كانت الجهود التي يبذلها الصهاينة، سيكون من المستحيل الإقامة في أرض إسرائيل والبقاء فيها دون ممارسة التوراة. ولم يفت كثيرون من تلاميذه مطلقاً أن يلاحظوا بأن العنف المزمن المُتولِّد عن المشروع الصهيوني منذ أكثر من قرن تفسره هذه الاستحالة الأساسية التي كشفها معلمهم. وتشكل هذه الرؤيا الصهيونية عقبة على طريق الخلاص تسبق بعدة عقود انطلاق الشعور بمأزق المشروع الصهيوني الذي يخيّم على إسرائيل حالياً.

يرفض معظم الحاخامين (وطبعاً الإسرائيليون العلمانيون بالذات) جذرياً محاولات الحاخام كوك (Kook) تقديم الصهيونيين على أنهم «الحمار الأبيض» الذي يقود «المخلِّص» إلى أورشليم (القدس). ويبرز البعض المخاطر ذات الطابع الروحي كما المادي التي يسبّبها، بحسبهم، المشروع الصهيوني في «أرض إسرائيل». هكذا نقرأ في نصّ نُشر في أثناء مناقشات دارت حول مصير فلسطين في منتصف سنة ١٩٤٠:

«إنهم يهيّجون ضد إسرائيل (أي ضد اليهود) الصهاينة الذين يَتبنّون مفاهيم غير يهودية كي يُعجِّلوا النهاية، ويستخدمون فكرة خاطئة عن خلاص العالم بواسطة القوة وعطف الأمم البعيدة [. . .]. لقد أتوا إلى الأرض المقدسة ورفعوا علم المتمرِّدين ضد مملكة السماء [. . .] ودبّروا أساليب من الأكثر فظاعة كي يستأصلوا توراتنا المقدَّسة وكذلك كلّ أخلاقية بشريّة [. . .] وخَلقوا تعقيدات مع جيراننا العرب إلى درجة أن سكان «يشوف» (Yishouv)[*] القديمة يشكون من الاضطرابات والدم اليهودي المسفوك [. . .]. تُعلِّمنا توراتنا المقدَّسة أنّه علينا قبل مجيء المسيح، ألا نُعنى بأيّ شأن سياسي ما دمنا في الشتات، ولا يتضمن هذا الموقف أي شيء يمكن أن يغيظ جيراننا العرب. نحن لا نريد، ما دمنا في الشتات، إلا أن نعيش بحسب وصايا الخالق وأن نتبعها، ليتمجَّد اسمه؛ وليس لنا مصلحة أخرى للسكن هناك ما عدا الاستغراق في قداسة «الأرض» واتباع التعاليم والوصايا التي لا يمكن متابعتها إلا هنا»[٨٥].

كما يلاحظ رافيتزكي أن مفهوم «المنفى في أرض إسرائيل» الشائع في الحلقات

(*) مجموعة المستوطنات اليهودية والقديمة تعني السكان اليهود قبل وصول الصهاينة في السنة ١٨٨٠ (المترجمة).

(٨٥) Amram Blau, dans: Ravitzky, *Messianism, Zionism, and Jewish Religious Radicalism*, p. 62.

«الحريدية» اليوم لا أصل حاخامياً له مع ذلك. وكان أحد أيديولوجيي «الهسكلة» الصحافي الروسي يهودا ليب غوردون (Yehouda Leib Gordon) (١٨٣١-١٨٩٢) هو الذي أدخله بالأحرى في نقاش يتناول أهمية تحرير الاستيطان الصهيوني في «أرض إسرائيل» من كل أثر لليهودية التي يعتبرها بمثابة فرض أثقل من نير الأمم. وأنذر تلاميذه في هذا النطاق قائلاً: «إنّ المنفى في ظلّ إسرائيل أقسى من المنفى في ظلّ أمم العالم»[٨٦]. والغريب أن كلمة «إسرائيل» ـ كمجموع الشرائع والتقاليد اليهودية ـ اكتسبت في خطابها المُعلْمَن مفهوماً سلبياً واضحاً.

لم تكن الحياة في إسرائيل سهلة أبداً. ويؤكد اليورديم ـ هذه الكلمة تصبح مُحقِّرة عندما يستعملها الصهاينة للإشارة إلى اليهود الذين يتركون إسرائيل ـ أن الشتات مَثّل لهم خياراً شرعياً منذ زمن طويل. ويُذَكّر أفينيري:

«إنّ الشتات لم يتكوّن فقط من يهود طردهم نبوخذنصّر (Nabuchodonosor) وتيتوس (Titus)[*] أو هادريان (Hadrien). فالجماعات اليهودية الكبيرة في الإسكندرية وبابل مَدينة في أصولها إلى سياق يشابه السياق الذي جعل إسرائيليين كثيرين يلتقون في بعض أحياء نيويورك أو لوس أنجيلوس. ويمكن أن تبدو الحياة في إسرائيل اليوم كما في الماضي صعبة، لأنّ عبء الدولة صعب تحمُّله، في حين أن العيش في «المنفى» يُحررنا من كثير من هذه الأعباء»[٨٧].

يقبل أفينيري أنّ الشتات لم يعد وجوداً مُعيباً، بل صار معترفاً به كخيار ملائم ومستحب بالنسبة إلى اليهود. ويعترف أيضاً بأنّ المنفى يقدم نماذج ـ ثقافية واجتماعية واقتصادية ـ يقلدها المجتمع الإسرائيلي بنهم كبير جداً. ويعني قلب هذا المخطط الصهيوني بالنسبة إلى أفينيري «إعادة المنفى إلى الدولة اليهودية». كما يعني هذا السياق بالنسبة إلى نقاد الصهيونية، على الأغلب، نهاية الأوهام الأيديولوجية التي كلّفت سكان «الأرض المقدَّسة» الكثير.

«لكن عدد المهاجرين المدفوعين بالأيديولجية يبقى متواضعاً عبر تاريخ الصهيونية. من الملاحظ أن جمع «بني الشتات» الذي كان بن غوريون قد أعلنه، جذب فقط من بين اليهود هؤلاء الذين جعلتهم عقولهم الساذجة مسلوبي الإرادة أمام الحكايات الخارقة الملوَّنة [. . .]. وكان فشل بن غوريون في جمع عدد لا

---

(٨٦) المصدر نفسه، ص ١٥٠.

(*) الامبراطور الروماني فلافيوس فيسباسيانوس تيتوس، حكم ٧٩ ـ ٨١ بعد الميلاد (المترجمة).

(٨٧) Avineri, *Histoire de la pensée sioniste: Les Origines intellectuelles de l'état juif*, p. 302.

يستهان به من المنفيين الإنكليز أو الأمريكيين يدعو إلى افتراض أن فكرة التجديد القومي المستقل ـ أي البديل الصهيوني لليهودية ـ لم يكن تأثيرها في الأذهان اليهودية إلا وهمياً، ولا تكفي بحد ذاتها لاستدراج اليهود للرد عليها دون ضغط الظروف الخارجية والحاجات المادية والخوف»[٨٨].

تؤكد هجرة ما يقارب المليون يهودي سوفياتي في نهاية القرن العشرين هذا التشخيص: هربوا من البلبلة السياسية ومن النقص الذي سبَّبه انهيار النظام السوفياتي، في حين وضعت دولة إسرائيل العقبات أمام قبول بلاد أخرى لهم.

كانت نتيجة العلمنة الصهيونية هي التي شكّلت بكل تأكيد مادّة الاتهام التي تقدّم بها خصومها باسم اليهودية. وما يأخذه هؤلاء الخصوم على الصهيونية هو أن الحياة في إسرائيل تفسح مجالاً لابتعاد «تلقائي» عن اليهودية. ويشدِّد البعض على أن الاندماج الذي خضع اليهود له في إسرائيل هو أعمق بكثير من الذي تحمَّله اليهود في الاتحاد السوفياتي: أن تكون يهودياً بالنسبة إلى معظم الإسرائيليين العلمانيين يتلخَّص في أن تتكلم العبرية وأن تسكن في إسرائيل. وليس إلا هذا التشرذم في الشتات هو ما جعل هؤلاء اليهود الإسرائيليين يتأثرون باليهودية، وهذا ما يوضِّح الاتهام المتكرِّر للصهيونية «المتسترة تحت قناع يهودي»، بأنّها هي التي دمَّرت صرح اليهودية بعد أن أضعفتها الهسكلة سابقاً[٨٩].

قد يكون للمنفى، بحسب التقليد، وظيفة علاجية، لا بل تسهيلية. وهناك مثلٌ منسوب إلى الحاخام جوزيف حاييم سونفلد (Joseph Haïm Sonnenfeld) (١٨٤٨ - ١٩٣٢)، وهو أحد دعائم المقاومة ضد الصهيونية في فلسطين، يظهر المنطق الذي هو في أساس رجاء الخلاص المسياني. «كان هناك ابن ملك، كامل الصفات، ابن وحيد ومعبود من والده. ذات يوم، مرض الابن. واستدعى الملك، طبعاً، الأطباء الأكثر مهارة على الفور، وانضم إليهم حول فراش ابنه. هل من المعقول أن يطلب هذا الابن اللامع إلى أبيه والأطباء أن يُخرجوه من المصح وأن يعودوا به إلى البيت؟ مهما كان حنوُّهم، فهم لن يسمحوا له بالرحيل قبل أن يشفى تماماً».

وتابع سونفلد: «هذا ما يحصل لنا»:

«يجد شعب إسرائيل نفسه في هذا الوضع. لقد نفانا الله بسبب خطايانا، والمنفى

---

(٨٨) Domb, *The Transformation: The Case of the Neturei Karta*, pp. 17-18, and <http://www.goethe.de/kug/dos/en66123.htm>.

(٨٩) Domb, Ibid., p. 7.

بمثابة مَصَحّ للشعب اليهودي. وليس من المعقول أن نمسك بزمام أرضنا قبل أن نشفى تماماً. الله يحفظنا ويحمينا، ويُرسل إلينا بالتجارب «المداوية» المُقدَّرة والمحدَّدة على الوجه الأكمل. ونحن متأكدون أنه حين يتمّ الشفاء من أخطائنا، لن يتأخر الله لحظة، وسيخلصنا بنفسه. كيف سنسرع نحن بالخروج من المصح أمام خطر الموت، أما خطر عالمي يحوم علينا جميعاً، لا سمح الله؟ ما نبحث عنه في الخلاص أن يتم الشفاء. لا نبحث عن أن نعود مرضى إلى القصر الملكي لا سمح الله»[٩٠].

ليست السلبية التي يُتَّهَم اليهود المؤمنون بها هي بالتأكيد سلبية بالنسبة إلى الذين يمارسونها. فهؤلاء يجنّدون المصادر الروحية لغاية الصراع ضد إغراء الشعور القومي. وهم يجهدون لتنظيم سلوكهم اليومي بحسب تعاليم التوراة، لأن التقليد اليهودي يعتبر أن كل عمل حسن له تأثيره في العالم أجمع. وتكون أهمية الأعمال الحسنة (كما قضت التعاليم التوراتية بها) كبيرة، ولا سيّما أن كل يهودي ملزم برؤية العالم على أنّ نصفه مذنب ونصفه أهل للتقدير. من هنا قيمة كل عمل، مهما كان ضئيلاً، في ميزان العدالة الإلهية، من أجل الخلاص النهائي. «يجب عدم الاعتقاد بأن دونية الأمة الإسرائيلية بين الأمم وإحباطها في المنفى، عائدان إلى قدرها السيىء». وبالثورة ضد إدماج تاريخ اليهود في دورة التقلّبات المحتومة لعجلة التاريخ (بما فيها من عسر ويسر)، لا بدّ من التذكير بأنّ «قَدر» اليهود لا يتعلّق إلا بتقدير السماء لأعمالهم[٩١]. وبخلاف «الكليشهات»، تظهر المقاربة اليهودية هكذا كأنّها ضد القدرية قطعاً.

ضمن وجهة النظر هذه، يتحرك اليهود الأتقياء حول العالم، وفعّاليتهم مستمرة ولو أنّها بقيت من وجهة نظر سياسية غير مرئية. والحال أنّ الصهاينة يتوصلون إلى نتائج مختلفة جذرياً بقراءة أوروبية ورومانطيقية للتقليد اليهودي. لقد أُبعد الشعب اليهودي عن أرضه في حادث تاريخي عارض، والصهيونية تقترح تصحيح ما أدركوه كظلم تاريخي بعبارات تاريخية أكثر منها دينية ومسيانية. وتكمن هنا نواة النزاع المفهومي في ما يتعلق بعودة اليهود إلى «أرض إسرائيل». إذاً، من المحتمل بالنسبة إلى كثيرين من اليهود الأتقياء أن يكون النشاط الصهيوني هو العقبة أمام خلاص إسرائيل، لأن حقيقة العودة الصهيونية هي من طبيعة مختلفة للغاية: لقد انصرف الروّاد الصهاينة إلى العمل الشاق والنضال المسلّح، وقد ثاروا ضد «الصلاة وطلب الرحمة».

---

(٩٠) Joseph Haïm Sonnenfeld, dans: Rosenberg, dir., *Mishkenoth ha-ro'yim*, tome 2, p. 441.

(٩١) انظر على سبيل المثال: Kasowa, dans: Ibid., tome 2, p. 361.

الفصل الرابع

اللجوء إلى القوة

«. . . لأنه ليس بالقوة يغلبُ إنسانٌ»[1].

ليس اللجوء إلى القوة غريباً عن التوراة إطلاقاً. وينقل سفر التثنية الاشتراع وعدد أسفار من أسفار الأنبياء (ومثلاً سفر هوشع أو سفر القضاة) صوراً عنيفة كثيرة. ولم يجرِ غزو إسرائيل التوراتي بسلام. لكن التقليد اليهودي لا يمجِّد الحرب قط، ويجعل من التبعية لله عامل الانتصارات الأساسي الذي تشير التوراة إليه، وليس نتيجة المآثر العسكرية. ويتضمن التحوُّل في الحياة اليهودية الذي حدث في أثناء تدمير هيكل أورشليم الثاني، بين ما يتضمن، تأكيداً على رفض جذري للجوء إلى القوّة. ويعني ضياع الهيكل على الصعيد اللاهوتي ضياع كل منظومة تتضمن قرار السماح بشرعنة أي عمل عسكري. والنظرة التي يلقيها التقليد اليهودي على تفتيت أورشليم بواسطة القوى الرومانية في سياق أوسع للاستمرارية اليهودية حدّدت منذ ذلك الحين موقف اليهود المعياري إزاء القوة والمقاومة وأرض إسرائيل.

أولاً: نزعة سلمية مقنّنة

يفضل التقليد اليهودي منذ ألفي سنة تقريباً مقاربة سلمية على الأغلب. ويفسِّر التقليد هدم الهيكل والشتات كعقاب إلهي بسبب بعض الانتهاكات التي ارتكبها اليهود، ولا سيّما أن سبب تدمير روما لأورشليم كان الحقد المجاني بين اليهود؛ وكان سبب الشتات الأول إلى بابل هو الانتهاكات الجنسية والقتل والوثنية.

وينقل التلمود أن حصار الجيوش الرومانية لأورشليم في القرن الأول قَسَّم سكان المدينة. وكان فقهاء الشريعة ميالين بالأحرى إلى التفاوض على تسوية. بالمقابل، نظَّم «البيريونيم» (Les Birionim)[*] (متمردون عنيفون) هجوماً مضاداً قويّاً، وأخذوا معسكرهم الذاتي كرهينة تبعاً لمنطق القرون جميعها، وأحرقوا مستودعات المؤن التي

---

(١) الكتاب المقدس، «سفر صموئيل الأول،» الأصحاح ٩، الآية ٩.

(*) صفة للزيلوطيين في التقليد اليهودي، وهم متمردون عنيفون ضد النظام الروماني في الأرض المقدسة في بداية العصر المسيحي (المترجمة).

كانت كافية ربّما لسنوات طويلة بحسب التلمود. وأدان التقليد أتباع النضال المسلح، وأثنى على الذين انفصلوا عن المدافعين عن المدينة. ووجّه التلمود والمفسّرون التقليديون، وبينهم الإيطالي أوفاديو سيفورنو (Ovadio Seforno) (١٤٧٠-١٥٥٠) لوماً شديداً بشكل خاص إلى أنصار النضال المسلّح: «لو كان البيريونيم أصغوا إلى الحاخام يوحنان بن زاكاي، لبقي هيكل أورشليم قائماً»[٢]. ونظراً إلى المكانة الرئيسية التي يحتلها الهيكل في اليهودية، فهذا الاتهام خطير وهو بمثابة إنذار ضد كل محاولة للجوء إلى السلاح منذ قرون.

يعكس شرح سيفورنو حساسية خاصة للتوراة الشفوية. ولنتذكر بأن «الميشنا» (La Mishna) (انظر الملحق المعجمي) تعطي تعريفاً لرجل قوي يقول إنّ الذي يتوصل إلى السيطرة على أهوائه الذاتية سيكون أقوى من الذي يحتل مدينة[٣]. ويعكس هذا التعريف التقليدي الذي استُرجِعَ بعد سقوط أورشليم بعدّة عقود مقاربة العالم الذي يثق بالعناية الإلهية ويحتقر القوة المادية. والصلة بالحديد، وهو أداة قتل بامتياز، لها مغزى في هذا الصدد. هكذا لا يمكن نحت حجارة الهيكل بواسطة الحديد الذي نستعمله في صناعة السلاح. وفي كثير من البيوت اليهودية تُرفع السكاكين عن المائدة قبل تلاوة الشكر بعد الانتهاء من تناول الطعام، لأن التقليد يُماثلها بمذبح هيكل أورشليم. ولم يكن للملك داود بالذات امتياز بناء الهيكل لأنه سفك الدم في الحروب التي حظرها الله، مع ذلك، بحسب التقليد. هذا التقليد معروف جداً إلى درجة أن نابليون حرص على طمأنة اليهود في إعلانه الذي يتضمن دعوتهم إلى إعادة الدولة في فلسطين في نهاية القرن الثامن عشر، بأنّه ليس عليهم قط غزو «أرض الميعاد»، بل الحفاظ عليها بالأحرى عندما تحتلها الجيوش الفرنسية.

كان هذا الرفض في ما يتعلق بالحرب واضحاً، وتكرر الكلام عنه مرّات كثيرة. «لم يُخرجنا الله إلى الشتات لأننا لا نملك سلاحاً، بل لأننا ارتكبنا الخطايا»[٤]. ويشرح التقليد الشفوي مجازاً آيات توراتية تشير إلى أدوات الحرب. هكذا أصبح السيف والترس اللذان استعملهما يعقوب ضد أعدائه[٥]، الصلاة والتضرع[٦]. واتخذ

---

(٢) انظر شرح سيفورنو في: الكتاب المقدس، «سفر التكوين،» الأصحاح ٣٣، الآية ٤.

(٣) Pirqé Avoth, *Traité des Pères*, chap. 4.

(٤) Ruth Blau, *Les Gardiens de la cité: Histoire d'une guerre sainte* (Paris: Flammarion, 1978), p. 249.

(٥) «أخذته من يد الأموريين بسيفي وقوسي،» الكتاب المقدس، «سفر التكوين،» الأصحاح ٤٨، الآية ٢٢.

(٦) Bereshit Rabbah 97, 6.

النصر الذي حازه بنياهو ضد موآب[٧] معنى دراسة التوراة[٨]، ويقضي التقليد بأن مكان البطولة اليهودية هو قاعات الدراسة أكثر من أن تكون في ساحات المعركة.

تقدم رواية عيد «بوريم» (Pourim) التي يرويها بتفصيل سفر استير نموذجاً نوعياً عن حلّ النزاعات. والرواية بسيطة بقدر ما هي نبوية. فقد خطّط هامان وزير أحد ملوك الفرس (وهو كسرى) لمذبحة كاملة: «وإبادة جميع اليهودِ من الغلام إلى الشيخ والأطفال والنساء في يوم واحد»[٩]. وكان جواب اليهود إعلان الصوم تكفيراً (عدم الأكل والشرب ثلاثة أيام ليلاً ونهاراً). لكن، كان لا بد في الوقت نفسه من إيجاد وسيلة للتأثير في الملك وكذلك الالتفاف على الوزير وقراره. وتدخَّلت الملكة أستير وكشفت للملك أصلها اليهودي وأقنعته بتوقيف مخططات الإبادة. وعلّق الحاخام الحنان واسارمان بالقياس إلى حكاية «بوريم»، في نهاية سنة ١٩٣٠[١٠] على ما سبق قائلاً: «لم يفكر أحدٌ من اليهود في استعمال الوسائل المادية ضد هامان».

كانت القوة، مع ذلك، تشكل جزءاً من التاريخ الذي يوجد في أساس عيد آخر هو «الهانوكا» (La Hanoukka)[*] الذي يحتفل بدوره بالخلاص من تهديد جماعي. والفرق بين التهديدين اللذين يثقلان كاهل الشعب اليهودي يُفسِّر مختلف روابط القوة التي نجدها في الروايتين. وإذا كان هامان دفع اليهود إلى التوبة بتهديده بهدم الهيكل، فإن الملك أنطيوخُس الذي حظَّر ممارسة التعاليم التوراتية وأجبر اليهود على السجود للأصنام، كان بالأحرى يسعى إلى تدمير الشعب اليهودي روحياً. ويُلخِّص واسارمان قائلاً: أمام هذا التهديد قد يكون اللجوء إلى القوّة شرعياً لأن اليهودي ملزم بالتضحية بحياته على أن يقبل ممارسة الوثنية.

يجذب تاريخ المكابيين أيضاً الذين يريدون أن يستخلصوا منه نتائج عملية تاركين رؤيا الحدث التقليدية جانباً: «[. . .] ليس عيد «الهانوضة» بالنسبة إلى اليهودي المُتبصِّر غير يوم الاحتفاء بذكرى أبطال الدفاع الذاتي اليهودي. لم تسقط أيّة معجزة من السماء [. . .] لكن السيف خلقَ واحدة: كان الشعب المائت قد قام من الموت.

---

(٧) الكتاب المقدس، «سفر صموئيل الثاني،» الأصحاح ٢٣، الآية ٢٠.

(٨) *Talmud de Babylone, traité «Berakhot,» p. 181 b.*

(٩) الكتاب المقدس، «سفر أستير،» الأصحاح ٣، الآية ١٣.

(١٠) «Rav Elchonon Wasserman,» *Jewish Guardian*, no. 12 (July 1977), pp. 8 - 9.

(*) وهو «عيد الأكواخ» الذي فيه دُشّن هيكل سليمان، وفيه تضاء السُرُج وهي التي أعطت هذا العيد اسمه الآخر وهو «عيد الأنوار». ويُسمى هذا العيد أيضاً «هانوضة»، وورد باسم «عيد التجديد»، انظر: الكتاب المقدس: «سفر الملوك الأول،» الأصحاح ٨، الآيات ٢ و٦٢ ـ ٦٦، و«إنجيل يوحنا،» الأصحاح ١٠، الآية ٢٢ (المترجمة).

والتوراة لا تُنقذ المعركة، بل المعركة هي التي تُنقذ التوراة. والسيف، وليست القُبّعة، سيحمي اليهود من أعدائهم في البلدان الدموية»[١١].

هذا التأويل الهلّيني، بالأحرى، لآليّات التاريخ يقلب بسخرية معنى العيد الذي يُعظّم التبعية للتوراة تجاه التأثير اليوناني. إذاً، ما هو المرجع اليهودي عندئذ إلى «الهانوضة»؟ هناك مقطع مضاف إلى الصلاة اليومية في يوم «الهانوضة» يلقي ضوءاً في هذا الصدد: «كان ذلك أيّام متّيا بن يوحنا عظيم الكهنة الحشموني وأبنائه عندما نَهضت المملكة اليونانية الكافرة ضد شعبك من بني إسرائيل ليحمله على نسيان التوراة وينتهك أحكام مشيئتك. عندئذ ساندتَ أنت، برحمتك الكثيرة، أبناء إسرائيل، وحاربت من أجل قضيتهم، واعترفت بحقهم، وانتقمت لهم، وسلّمت الأقوياء إلى الضعفاء، والكثيري العدد إلى الأقل عدداً، والكافرين إلى الأبرار، والأنجاس إلى الأطهار، والفاسقين إلى العاكفين على التوراة»[١٢] [. . .].

كانت الحرب التي بدت بالنسبة إلى مناصري القوة على أنّها نتيجة سلوكهم البطولي والعسكري، قد ظهرت في الشعائر اليهودية انتصاراً لله وليس انتصاراً للبشر. ويشدّد التقليد على أنّ العوامل المهمة من وجهة النظر هذه هي الأمانة للتوراة والطهارة الأخلاقية أكثر مما هي عدد الجنود أو قوّة الجيش.

بالبحث في «الهانوضة»، نرى أن التلمود يعمل على تخفيف العداوات ويركّز على معجزة الزيت المُتوَقّد ثمانية أيام في الهيكل الذي حرّره المكّابيون وطهّروا أقداسه. وتُفسَّر هذه «الذاكرة الانتقائية» بالربط الذي يقيمه التقليد بين طهارة الزيت الذي لم يلمسه الهلّينيون وطهارة القلب الذي يجب على كلّ يهودي ن يحميه من التأثيرات الوثنية.

هذا اللجوء إلى السلاح، بالإضافة إلى ذلك، لن يكون ممكناً إلا لأنّه يتعلق بهجوم جَبَهي ضد التوراة سبق تدمير الهيكل الثاني. والحال أن صورة اليهودي التي تستوحي غالباً المقاومة الحاخامية للصهيونية تظهر منذ التدمير هكذا: « بعد أن حكم الله عليها بالشتات وبقيت مُتَمسّكة بإيمانها، لم تعتبر الجماعات اليهودية بقيادة حاخاميها البلد الذي استقروا فيه أنّه بلدهم النهائي. وقاد اليهود على مدى القرون حياة دينية صامتة، مراعين قوانين البلد الذي أقاموا فيه. وصلّوا من أجل رخاء

(١١) M. Rozenfeld, «Khanuka- Evreiskaïa Samooborona,» <http://www.judaicaru.org/luah/chanukaistor.html>.

(١٢) *L'Arme de la parole: Prières journalières*, trad. et commentaires par Claude Brahami, nouv. éd. (Gagny: Ed. Sine-Chine, 2001), p. 119.

وازدهار جيرانهم غير اليهود، كما صلّوا في الوقت نفسه للمُختصين بهم. وكان توقهم الوحيد، وهدفهم الوحيد ومطلبهم الوحيد هو أن يتركوهم يمارسون حياتهم بسلام وفق الشريعة التوراتية. وعندما أصبحت حياتهم مستحيلة، لسبب أو لآخر، أو عندما شعروا بأن هناك رغبة في رحيلهم، انحنوا لهذه الرغبة ورحلوا. كانت تلك شريعة الشتات، واليهود ارتضوا ذلك إلى أن يجيء «المسيح» والخلاص النهائي»[١٣].

استخدم عدّة مؤلفين يهود حديثين صورة «المكابيين» المُعلمنة كنموذج أصلي يُحتذى به، ومن بينهم جابوتنسكي الذي أفاد من هذه الصورة لإيقاظ فخر اليهود القومي. وتُفسَّر شعائر المكابيين الدينية التي نجدها غالباً في الأوساط الصهيونية بهذه الرغبة إذاً في نيل الاحترام بإنشائهم دولة كـ «سائر الشعوب»[١٤]. وأثار التأويل الصهيوني لتاريخ «المكابيين»، ولعيد «الهانوضة» طبعاً، سخط سلطات حاخامية كثيرة في أوروبا. وقد أسف الحاخامون لـ «الوثنية الجديدة» التي يرونها في علمنة «الهانوضة» واحتجوا ضد عبادة القوة التي رافقتها. وفي الواقع، فإنّه بخلاف تبريك «الهانوضة» الذي تتضمّنه كتب السفارديين الأربعة والتي لا ترجع قط إلى أي حرب، يشير التأويل الأشكينازي إليها، وهذا التأويل بالذات هو الذي شرحه الصهيونيون على نحوٍ وطني، واحتجت ناشطة ضد الصهيونية قائلة: «إن الصهيونيين صاروا بذلك مواطنين مُنتصرين في حرب استقلال قومي، وهذا تزييفٌ للتاريخ». وتُذكّر هذه الناشطة بأن سبب حرب المكابيين لم يكن شيئاً آخر غير نيّة الهلّينيين في «إبعاد الشعب عن توراته ومنعه من اتباع أحكامه. ومع ذلك، فإن اسم هؤلاء الأبطال المناضلين من أجل اليهودية استخدمه خصومهم الحاليون لتسمية النوادي الرياضية»[١٥].

هناك تعريف مدهش للروابط التي يجب على اليهود حفظها مع الأمم، وهو الذي يقارن اليهود في الشتات بنعجة تواجه سبعين ذئباً. وكتب واسارمان قائلاً: «في مثل هذا الوضع، فإن السياسة الأكثر حكمة بالنسبة إلى النعجة هي التمني أن ينساها الذئاب. ولن يحصل شيء حسنٌ بالنسبة إلى اليهود، اللهم إلا أن تنهمك أمم العالم بشأن آخر ولا تعود تعيرهم انتباهاً. وعندما تتكلم الأمم علينا كثيراً، فسيكون الخطر الذي يتهدّدنا أكبر»[١٦]. وفي سياق توسط مستمر للنزاع في الأرض المقدّسة، نفهم

---

(١٣) Blau, *Les Gardiens de la cité: Histoire d'une guerre sainte*, p. 277.

(١٤) الكتاب المقدس، «سفر صموئيل الأول،» الأصحاح ٨، الآية ٥.

(١٥) Blau, Ibid., p. 199.

(١٦) Elchonon Wasserman, *Epoch of the Messiah* (New York: Otzar Hasefarim, 1985), p. 24.

لماذا تشدّد مصادر كثيرة مناهضة للصهيونية على أهمية الامتناع عن كل عدوانية لا يمكنها إلا أن تكون معاكسة للإنتاجية[١٧].

هذه الحساسية، وما ينتج منها من اتضاع، هي كما سنرى بعد قليل، ما تُغضب يهوداً مُعلمنين كثيرين في مُنعطف القرن العشرين، وتُفعمهم خجلاً من البقاء صابرين أمام ضروب المظالم والاضطهاد، لكنها تُثير فيهم الحماسة أيضاً للإمساك بمصيرهم بأيديهم. وقد انتصرت الحساسية الجديدة المستوحاة من تيارات أيديولوجية أوروبية في روسيا أولاً، وانتشرت، ولو بدرجة محدودة، في جماعات يهودية أخرى، دون أن يختفي مع ذلك التقليد القديم الذي يُحرّك هؤلاء الناقدين للصهيونية باسم التوراة.

يبرز التقليد اليهودي وجهين يُحوّلان يهودية مركّزة حول الهيكل إلى يهودية أكثر ذاتية وأكثر عالمية، في آن معاً. والوجه الأول هو يوحانان بن زاكاي (Yohanan Ben Zakkaï)، حكيم من حكماء التوراة، كان في أورشليم في أثناء حصار الرومان لها وتوصّل إلى تهريب المتمرّدين المختبئين في نعش. ووفق التقليد، طلب هذا إلى الرومان الإذن كي يُعلّم التوراة في «يفنة» (Yavné)، وهي مدينة صغيرة في الجنوب الغربي من أورشليم. وهكذا أصبح شخصية رمزية في التشديد على دراسة التوراة التي تحلّ محل الصراع من أجل الاستقلال السياسي. وتحل التوراة مكان الأرض المادية وتصبح بحسب تعبير الحاخام واينبرغ، «أرض مملكة قومية»[١٨]. ولاقى هذا الأمر صدى عند الفيلسوف جورج شتاينر (G. Steiner): يشكل الكتاب المقدس وطن اليهود. ومنذ الآن فصاعداً، سيُعرف اليهود بأنّهم «شعب الكتاب المقدس»، وإنّه هذا العلاّمة والحكيم و«الحاخام التلمودي» (Le Talmid hakham)، هو من سيحمل رايته، بدلاً من جنرال أو بطل عسكري. لكن شخصية يوحانان بن زاكاي يمكن أن تصبح بسهولة في السياق القومي الحديث شخصية «خائن للوطن»، خائن يترك إخوته في صراع مع الغازي الأجنبي. ومع ذلك، فإن موقف بن زاكاي أمام القوة العسكرية هو في أساس الانتقادات اليهودية الكثيرة ضد الصهيونية.

الوجه الثاني هو شخصية يهوذا الأمير (Judas le Prince) (١٣٥ - ٢١٩) الذي هو في ذاكرة اليهود الجماعية كاتب «الميشنا» قبل كل شيء. وينسب التقليد إليه بُعدَ النظر

(١٧) انظر على سبيل المثال: Moshé Ber Beck, *Kuntres Shav Shakad Shomer: Birur B'inyan Hevrat ha'Shmirah* (Monsey, NY: [n. pb.], 1982).

(١٨) Marc B. Shapiro, *Between the Yeshiva World and Modern Orthodoxy: The Life and Works of Rabbi Jehiel Jacob Weinberg* (Portland, OR: Littman Library, 1999), p. 99.

في كتابته التوراة الشفوية ضمن الظروف الجديدة التي نشأت بعد تدمير الهيكل، عندما أوشك الانتشار الجغرافي على إعاقة نقلها شفوياً. وهناك جانب مهم من حياة يهوذا الأمير، كما حفظه التلمود، هو الصداقة، لا بل الحميمية التي ربطته بالإمبراطور الروماني أنطونينس (Antonin). وأقام يهوذا الأمير في تسيبوري (Tsipori) سيفوري (Sephoris)، وهو مركز إداري روماني في الجليل، ويقع مقر إقامته الذي أصبح موقعاً سياحياً مؤخراً في وسط المدينة الرومانية. والحال أنّ التقليد يروي بالتفصيل أن يهوذا الأمير في علاقاته مع السلطات الرومانية استوحى آيات توراتية تدور حول لقاء يعقوب بأخيه عيسو. وكان لديه كل الحق في أن يتملكه الخوف منه. وتمسّك يعقوب بالله. إلا أنه قسم عائلته إلى فريقين في الوقت نفسه: «وقال إن جاء عيسو إلى الجيش الواحد وضربه يكون الجيش الباقي ناجياً»[١٩]. وأرسل يعقوب إلى أخيه الهدايا، ونجح بالتخفيف من غلوائه حين بادر هذا إلى لقائه وعانقه. وهذه المقاربة التي تبحث عن التقليل من الأضرار الحاصلة تحث على عدم التجمع في مكان واحد أو في بلد واحد. «ما يعتبره الصهاينة أمراً سيئاً هو أمرٌ حسنٌ، لأنّ بني إسرائيل باقون بفضل الشتات. وهذا لأنهم تشتتوا لا يستطيع أعداؤهم إبادتهم كلياً. وحين يتعرَّض اليهود إلى الاضطهاد في بلدٍ ما، فهم يجدون ملجأ في بلدان أخرى استقرت فيها جماعات يهودية. وتجمُّع اليهود في مكان واحد يجعلهم ضعفاء إلى حد ما. ولهذا السبب يجب ألا تتم العودة الجماعية إلى فلسطين قبل مجيء المُخلِّص. وفي ذلك الحين، لن تعود معاداة السامية موجودة، وستصبح جميع الأمم مؤيدة لبني إسرائيل ولا يعود خطر الإبادة مخيّماً عليهم»[٢٠].

في كلِّ ما لا يتعلق بالوثنية أو تدنيس اليهودية، يصبح تفادي نزاع ما نموذجاً مثالياً للعلاقات التي يُقيمها اليهود مع المجتمع المحيط. وفي هذا المعنى يجب رؤية تعريف رجل قوي قدّمه يهوذا الأمير (والذي رأيناه قبلاً) هكذا: هو الذي يتوصل إلى السيطرة على اندفاعاته بما فيها الاندفاع الحربي.

يرمز الوجهان: يوحانان بن زاكاي ويهوذا الأمير إلى موقف تصالحي إزاء المحتل، ويظهران جيداً الثنائية التي تتجذّر بين الوطنيين الذين يموتون في النضال المسلح أو في انتحار جماعي (ماسادا وغاملا)، وبين الحاخامين الذين يهربون من الصراع، وينشغلون بالمحافظة على وجودهم ونشر اليهودية، وبالتالي ينشغلون

---

(١٩) الكتاب المقدس، «سفر التكوين،» الأصحاح، ٣٢، الآية ٨.

(٢٠) Avraham Baruch Steinberg, dans: Emmanuel Lévyne, *Judaïsme contre sionisme*, le dossier arabe, collection monographies; 8 (Paris: Cujas, 1969), p. 256.

بالشعب اليهودي إذاً. ومما لا يقبل الجدل كذلك أن يكون هذان الحاخامان «المتعاونان» الضامِنَين لاستمرار اليهودية، وهما يحتلان في التقليد مكاناً له أهمية من الدرجة الأولى.

يبتعد التقليد بقدر الممكن عن كلِّ تلميح إلى العنف ويسلِّم من الآن فصاعداً بثلاث سمات يجب أن يتميَّز اليهود بها: الخوف والرحمة والإحسان»[٢١]، ويمنح التلمود قيمة فائقة للسلام ويقلل من شأن اللجوء إلى القوة[٢٢]. وبتأويله الآية «اطلب السلامة واسع وراءها»[٢٣]، يدافع عن أن ابتغاء السلام سيكون الوصية الوحيدة التي تجبر اليهودي على «السعي وراء الوصية»[٢٤]، كي يُتِمَّها. والوصية التي تقضي بالنهوض أمام العجوز لا تجبر قطعاً على البحث عن واحدة مثلها لإتمام هذه الوصية. وعلى العكس، إذا لم يكن السلام موجوداً، فلا بدَّ من البحث عنه، ولا يهم الجهد المبذول والمسافة التي يجب اجتيازها في سبيل ذلك. وسيسيطر هذا التقليد حتى القرن العشرين عندما سَيَرُدُّ القوميون ـ الدينيون الاعتبار إلى البطولة العسكرية في سياق الدولة الإسرائيلية. وليس استثناءً سماع سياسيين إسرائيليين يقولون بأنَّ السلام أقل أهمية من السيطرة العسكرية على بعض المواقع التاريخية مثل جبل «الهيكل». «علينا أن نفهم أنّه من دون أورشليم ومن دون جذورنا التاريخية لن يحيا المشروع الصهيوني قط»[٢٥].

هل هذه القِيَم السلمية مُتجذِّرة في الرؤيا اليهودية عن العالم أو أنها تبقى تحت رحمة الظروف التاريخية؟ يُقدِّم يهوذا هاليفي (Judas Halévi) (١٠٨٠-١١٤١؟)، وهو شاعر وحاخام إسباني، في كتاب يثير جدالاً دينياً، مع تمجيده اليهودية، حواراً يستعيد مع ذلك أهميته كلها بعد ألف سنة تقريباً: «الحاخام: أرى أنّك تأخذُ علينا اتضاعنا وفقرنا. ومع ذلك، تمجَّد بها البشر الأكثر تقوى في المسيحية والإسلام [. . .]. وبعد أن عانى يسوع وتلاميذه وأتباعه من الإهانة والضرب والموت طوال قرون، بلغوا هذه الشهرة المعروفة جيداً عندهم وصارت فخراً لهم. وكان الأمر نفسه ما حصل لمؤسس الإسلام وصحبه، إلى أن توصلوا إلى السيادة والنصر. على هذا أجاب ملك الخزر الذي كان في صدد الاختيار بين الأديان التوحيدية الثلاثة بشيء

---

(٢١) *Talmud de Babylone*, traité «Yevamoth,» p. 79 a.

(٢٢) *Talmud de Babylone: Perek Hashalom*, traité «Derekh Eretz».

(٢٣) الكتاب المقدس، «سفر المزامير،» المزمور ٣٤، الآية ١٤.

(٢٤) *Talmud de Babylone: Perek Hashalom*, traité «Derekh Eretz».

(٢٥) Natan Sharansky, «Temple Mount More Important than Peace,» *Canadian Jewish News* (23 October 2003), p. 32 M.

من الاستخفاف: هذا ما ستكون الحال عليه إذا اخترتم الاتضاع بحرية: أنتم مجبرون على الاتضاع. وإذا حصلتم على الهيمنة، فسوف تُقتلون، أنتم أيضاً»[٢٦].

ثانياً: يهود روسيا: إحباط وعنف

حدث التغيّر، في الواقع، قبل وقت طويل من اكتساب اليهود أية هيمنة. حدث ذلك في روسيا، البلد الذي استضاف ملايين اليهود الذين تجمعوا بشكل خاص في منطقة سكنية خُصّصت لهم ضمن طوق بيروقراطي. وشعرت الأكثرية بينهم بالإحباط أمام ضروب الحصار والاضطهاد التي تعرَّضوا إليها بشكل حصري. ولم تتوقف الحكومة الروسية عن صياغة قوانين جديدة لإدماج اليهود، لكن القيود بقيت في مكانها. وارتفع مستوى التربية، كذلك ازداد التكيُّف مع الواقع الروسي بسرعة: حوالى سنة ١٨٨٠، تجاوز عدد التلاميذ اليهود الإجمالي في الجامعات الروسية عدد الشباب الذين يدرسون في المدارس التلمودية اليهودية في الإمبراطورية[٢٧]. هذا الفارق ذو مغزى، ولا سيما أن دخول اليهود إلى الجامعات قاصر على عدد محدود لا يوجد، طبعاً، في «المدارس التلمودية». والحال أن المخارج تبقى محدودة نسبياً في ما يتعلق بالشهادات الجامعية اليهودية، ما يزيد من الكبت ونشر الأفكار السياسية العنيفة.

هناك عقدان حاسمان في هذا الصدد. ففي سنة ١٨٦١، فتحت إصلاحات الكسندر الثاني (Alexandre II) الليبرالية أبواب الاندماج أمام اليهود، ويبدو أنها على غرار ألمانيا والنمسا، قادت اليهود إلى التطابق مع الإمبراطورية. وهجم اليهود على الجامعات، وعلى المهن الجديدة، وشكّلوا جزءاً مهماً من «الإنتليجنسيا» الروسية. والحال أنه عندما قُتِل القيصر بقنبلة إرهابية في قلب مدينة سان بطرسبرغ (Saint-Pétersbourg) سنة ١٨٨١، انتهت الحقبة الليبرالية، وتدفقت موجة من مذابح اليهود على روسيا، وهي الأولى منذ أكثر من قرنين. وتشكلت هذه الموجة في سياق ردّة فعل قوية ضد كل معارضة للنظام، وضد كل تطور للقيصرية نحو الديمقراطية. وكانت رؤية اليهود في الحركات الاحتجاجية قد تمَّ التذرع بها كسبب مهم للمذابح التي تعرضوا إليها.

---

(٢٦) Juda Hallevi, *Le Kuzari: Apologie de la religion méprisée*, trad. sur le texte original arabe confronté avec la version hébraïque, et accompagné d'une introd. et de notes par Charles Touati, bibliothèque de l'ecole des hautes etudes, section des sciences religieuses; 100 (Louvain; Paris: Peeters, 1994), pp. 37-38.

(٢٧) Shaul Stampfer, *Ha-Yeshiva ha-litait ba-me'ah ha-tesh'a-esreh* (Jérusalem: Merkaz Zalman, 1995), p. 224.

لم تكن ردّات فعل اليهود الروس متماثلة مع ذلك. كانت السلطات الحاخامية تعارض، في أكثريتها، العنف السياسي[٢٨]. وبحث اليهود التقليديون، يدفعهم القلق على مستقبل عائلاتهم خصوصاً، عن مخرج بالهجرة إلى الولايات المتحدة. أما بالنسبة إلى اليهود الذين انخرطوا في المجتمع الروسي وحملوا القيَم العصرية والأوروبية، فهؤلاء لم يرضوا إطلاقاً بحل فردي: لقد رأوا فيه أُطر «مشكل الشعب اليهودي»، وبحثوا له عن حل على نطاق واسع. ولاحظ الكاتب والناشر ألكسي سوفورين (Alexeï Souvorine) (١٨٣٤-١٩١٢)، أنّ اليهود يملكون الكثير من الطبع الاجتماعي والقليل من الحصافة».

تميّزت هذه الثقة الجديدة بالذات والثقة في النضال المسلح الذي نلاحظه بين الراديكاليين اليهود في روسيا بمشاركة اليهود في القوات المسلحة في عدة بلدان في القرنين التاسع عشر والعشرين. وتندرج مشاركتهم في الحروب في إطار جهد مبذول للاندماج الاجتماعي وليس تحدّياً حربياً إزاء غير اليهود. وينخرط هؤلاء اليهود في الإمبراطورية أو الجمهورية التي يعيشون فيها، ويشاركون في نشاطات بلدهم العسكرية، وغالباً بشجاعة وتفنن. هكذا قام فريتز هابر (Fritz Haber) باصطناع أولى الغازات الحربية، وراقب وهو يرتدي بزة ضابط طرق استعمالها في جبهة القتال شخصياً[٢٩]. لكن هذه الأعمال لم تؤثر إطلاقاً في ثقافته اللاعنفية التي تُميِّز اليهود في علاقاتهم مع جيرانهم غير اليهود.

لا بدَّ من رؤية الصهيونية، هذا الشرخ الحقيقي في الوعي اليهودي، في سياق عدَّة حركات تعود في جذورها إلى روسيا القيصرية، والتي تبحث عن «تطبيع» اليهودي في الشتات. وتطالب الصهيونية علاوة على ذلك بتحويله إلى عبراني قومي وذي بأس. وينادي الراديكاليون بوجوب إنهاض اليهودي الذي بقي منكمشاً، منذ قرون، أمام مضطهديه كما أمام مجلداته التلمودية. ولا بدَّ من تحريره من نير الشتات، لا بل أيضاً من عبودية التقليد اليهودي المعتبر كأنّه «نير الملكوت السماوي»، يعني التبعية للتوراة. ويتضمن هذا التحرر، من بين ما يتضمن، لجوءاً إلى القوة أكثر تشدّداً.

(٢٨) Eli Lederhendler, *Jewish Responses to Modernity: New Voices in America and Eastern Europe*, Reappraisals in Jewish Social and Intellectual History (New York: New York University Press, 1994), pp. 67 sqq.

(٢٩) Jo Angerer, *Chemische Waffen in Deutschland: Missbrauch einer Wissenschaft* (Darmstadt: Luchterhand, 1985), and Morris Goran, *The Story of Fritz Haber* (Norman, OK: University of Oklahoma Press, [1967]).

بالنسبة إلى شلومو أفنيري، مؤلف تاريخ الصهيونية الفكري، هذه الحركة «تعني انقطاعاً نهائياً بالنسبة إلى الطُمأنينة التي يبعثها الإيمان الديني بخلاص مسياني قد يحصل عبر تدخل إلهي في حلقات التاريخ الدنيوية»(٣٠). وطوال قرن، تحوَّل الكره الذي كان اليهود يشعرون به تجاه العنف إلى عسكرية متحدّية عند البعض، وليس إلى التزام فقط أمام ضرورة الدفاع الذاتي ضد المذابح. ولم تكن الصهيونية أبداً أيديولوجية نظامية(٣١). ففي حين أن بعض قطاعات الحركة تنادي صراحة باعتماد «السلوك الهجومي»، وهو مقاربة عسكرية بشأن السكان العرب(٣٢)، فإن التيار المسيطر حتى السنة ١٩٨٠، تيار «ماباي» (Mapaï)(*) بن غوريون يفضل «السلوك الدفاعي» الذي لا يقبل اللجوء إلى القوة إلا على مضض وكرد فعل تجاه «الجوار الخطر»(٣٣). فأين تتحدَّد سوابق اللجوء الجماعي اليهودي إلى القوة؟

ألقى الرُوَّاد منذ البداية كليشيهات روسيا الماضية على حقيقة واقع الفلسطينيين: كان التهديد العربي مماثلاً غالباً لشبح مذابح اليهود القاتل. لكنهم عملوا أيضاً مثل كلّ الجماعات المستعمرة في منطقة غريبة، فحصلوا على السلاح وتحملوا مسؤولية الدفاع عن مستوطناتهم. وأدّى وصول جموع من اليهود الأوروبيين بعد الحرب العالمية الثانية والتأويل الصهيوني للمحرقة (انظر الفصل السادس)، إلى مزيج ثقافي ذي قوة كبيرة: الصورة عن الذات كصورة عادلة وضحية. ويتعلق الأمر في الواقع باستعارة مُحوَّلة أخرى للتقليد الحاخامي الذي يقدم اليهودي كضعيف بعبارات القوة المادية، لكنه قوي بثقته في الله. والثقة بالله، باستثناء ما في التأويل الصهيوني، حلَّت محلَّها الثقة بالذات.

انتفض معظم الحاخامين بنوع من الرفض في وجه الصهيونية، كما قاوموا بالأحرى فكرة النضال المُسلَّح. وأشاروا إلى أنَّ تحدّي الأمم لا يمكنه أن يحمل نكبات

---

(٣٠) Shlomo Avineri, «Zionism and the Jewish Religious Tradition,» paper presented at: *Zionism and Religion* (conference), edited by Shmuel Almog, Jehuda Reinharz and Anita Shapira, Tauber Institute for the Study of European Jewry Series; 30 (Hanover, NH: University Press of New England, 1998), p. 3.

(٣١) Elie Barnavi, «Sionismes,» dans: Elie Barnavi et Saul Friedänder, dirs., *Les Juifs et le XXe siècle: Dictionnaire critique* (Paris: Calmann-Lévy, 2000).

(٣٢) Marius Schattner, *Histoire de la droite israélienne: De Jabotinsky à Shamir*, questions au XXème siècle; 27(Bruxelles: Editions Complèxe, 1991).

(*) حزب اشتراكي ديمقراطي: أسسه المهاجرون اليهود إلى فلسطين سنة ١٩٣٠، وسيطر سياسياً بعد إعلان الاستقلال سنة ١٩٤٨ (المترجمة).

(٣٣) Anita Shapira, *Land and Power: The Zionist Resort to Force, 1881-1948*, translated by William Templer, Studies in Jewish History (New York: Oxford University Press, 1992).

جديدة، وقد بقوا أمينين على التقليد الذي يفضل التسوية، لا بل الهجرة، بدلاً من المواجهة مع السكان والحكومة المحلية. والحال أن أصواتهم لم يسمعها إلا عدد قليل جداً من اليهود الروس الذين لا شأن لهم.

على غرار أكثرية اليهود في فرنسا وألمانيا، بدأ كثيرون من اليهود الروس، في منعطف القرن، بالتميُّز عبر مختلف مظاهر الثقافة المحيطة. وقادت هذه النظرة الغريبة عن الذات إلى تحوُّلات أساسية في الوعي الجماعي الخاص باليهود الروس. ونحن رأينا أن الكثيرين كفُّوا عن الممارسة اليهودية، واندمجوا بالحداثة، وشعروا بإعجاب بالنسبة إلى أوروبا، ولو أنّهم يراقبونها من بعيد على الأغلب. وأخذ هذا الاندماج بعداً أيديولوجياً مهماً في النزاع مع العرب في فلسطين: تحرك المستوطنون الصهيونيون، وغالبيتهم قدموا من روسيا، باسم الحضارة الغربية. وبقي هذا الانشغال بحماية الحضارة ضد «العرب المتوحشين» موضوعاً مهماً، بالإضافة إلى ذلك، في الصحافة الناطقة بالروسية في إسرائيل اليوم التي يبلغ عدد الناطقين بالروسية فيها أكثر من مليون[٣٤]. وبدأ هذا التطور التثاقفي عن بعد المنبثق عن غرب خيالي بالانتشار في المنتصف الثاني من القرن التاسع عشر عندما صارت النماذج الثقافية والاجتماعية الأوروبية في متناول أيدي اليهود الروس.

كانت مذابح اليهود قد ولدت صدمة وغضباً وإحباطاً عند الكثيرين من اليهود الروس ووجهتهم أكثر نحو الأحزاب الراديكالية والسرية الداعية إلى لجوء مطلق إلى العنف[٣٥]. وأغرق اليهود الحركات الروسية الرافضة، لكنهم أنشأوا في الوقت نفسه بعض الحركات اليهودية المحضة (وبخاصة حركة «بوند» (Bund) الاشتراكية، ومجموعات الدفاع الذاتي ومختلف الأحزاب الصهيونية). وولّد مناخ العدمية واحتقار الحياة البشرية إرهاباً لا يزال شبحه يخيِّم على العالم[٣٦]. ويضم بعض المراقبين إلى هذا الإرث الأيديولوجي الروسي من القرن التاسع عشر تاريخ الأعمال الإرهابية ككل، بما فيه إرهاب الشرق الأوسط، لا بل الهجوم المذهل ضد ناطحات مانهاتن[٣٧].

في حين بقيت الجماعات اليهودية الأخرى في العالم أمينة على تقليد اللاعنف،

---

(٣٤) Dimitry Shumsky, «Post-zionist Orientalism?: Orientalist Discourse and Islamophobia among the Russian-speaking Intelligentsia in Israël,» *Social Identities*, vol. 9, no. 4 (2003).

(٣٥) انظر: K.C. Tessendorf, *Kill the Tsar: Youth and Terrorism in Old Russia* (New York: Atheneum, 1986).

(٣٦) انظر: Tristan Landry, *La Valeur de la vie humaine en Russie, 1836-1936: Construction d'une esthétique politique de fin du monde* (Paris: Harmattan; [Montréal: Presses de l'Université Laval], 2001).

(٣٧) André Glucksmann, *Dostoïevski à Manhattan* (Paris: Robert Laffont, 2002).

ولم تفكر إطلاقاً في عمل مُسَلَّح ضد السكان الذين تعيش بينهم، انتُهِك هذا التقليد في روسيا بشكلٍ كبير، واكتشف عدد متزايد من اليهود فكرة العنف السياسي، وحافظ يهود روس على الأحزاب الراديكالية في فترات الأزمة والتقهقر بفضل مثاليتهم الراسخة واستعمال شبكات التهريب لغايات الرفض السياسي. وبحسب كثيرين من الموظفين الروس المعتبرين في ذلك الحين «إنّ اليهود يشكلون العنصر الأخطر في الحركة»[٣٨]. وأكّد مؤرخون غربيون هذه الملاحظة: يسيطر اليهود على المشهد الرافض. وتتجاوز حصة اليهود في بعض المنظمات الخمسين بالمئة. كذلك اكتشفت الشرطة سنة ١٨٨٩ جماعة راديكالية مؤيِّدة للعنف، ووجدت أنّ ثلاثة أرباع أعضائها كانوا من اليهود[٣٩]. وبلغت نسبة اليهود بين المنفيين السياسيين في سيبريا، وبخاصة في منطقة ياكوتسك (Yakoutsk)، ثلاثاً وثمانين بالمئة. وكان ستة يهود من أصل واحد وعشرين عضواً أعضاء في اللجنة المركزية لحزب لينين سنة ١٩١٧[٤٠].

يعمل يهود كثيرون في نطاق عدَّة تشكيلات سياسية في روسيا، غير شرعية في معظم الأحيان. فما هي التشكيلات الرئيسة التي جذبت اليهود في بداية القرن العشرين، يعني حين امتدَّ تأثير الصهيونية إلى بلاد القياصرة؟

كان الحزب الاشتراكي الثوري هو دون شك الحركة الأكثر عنفاً على اعتبار لجوئها إلى نشر الرعب بشكلٍ مُنظَّم. ويضم هذا الحزب كثيراً من اليهود بين قيادييه كما بين أعضائه العاديين. وآخر أعمال الاشتراكيين الثوريين، المعروف أكثر دون شك، هو الاعتداء على لينين الذي قامت به يهودية تدعى فانيا كابلان (Fania Kaplan) صيف ١٩١٨.

ضمَّت الأحزاب البلشفية أيضاً التي تدعو عقيدتها إلى استعمال عادي للعنف السياسي يهوداً كثيرين في صفوفها. وضمَّت حكومة لينين الأولى أعضاء من اليهود أكثر من أعضاء أيّة جماعة أخرى من الأقلية. وبقي يهود كثيرون في خدمة النظام الجديد، وغالباً في مراكز رئيسية مثل مفوَّضيَّة الحرب والشرطة السِّرية السوفياتية (Tcheka) الرهيبة. ويقوم أعضاء الفرع اليهودي في الحزب الشيوعي، وجميعهم يهود بالتحديد، بعنف مُنظَّم ضد كل تظاهرة خصوصيتها يهودية: الديانة اليهودية والحركة الاشتراكية

---

(٣٨) Erich Haberer, *Jews and Revolution in Nineteenth-century Russia* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1995), chap. 12.

(٣٩) المصدر نفسه، ص ٢٥٤.

(٤٠) Jonathan Frankel, «Empire tsariste et l'Union Soviétique,» dans: Barnavi et Friedländer, dirs., *Les Juifs et le XXe siècle: Dictionnaire critique*, p. 294.

أو الصهيونية[٤١]. وكانت حماستهم كبيرة إلى درجة أن بعض مبادرات الفرع اليهودي، ومثلاً مخططات هدم المعابد اليهودية، وحرق لفائف التوراة خلال الأعياد اليهودية، دفعت مفوَّض القوميات إلى معارضتهم والتخفيف من اندفاعهم أحياناً طوال العشرينيات من القرن العشرين. ولا بد من إضافة أن مركز المفوَّض عُهِدَ به عندئذ إلى شخصية لم تقترن بالاعتدال والتسامح إلا نادراً: هي جوزيف ستالين[٤٢].

كانت المشاركة اليهودية في الأحزاب الإشتراكية الثورية والبلشفية تتميز بالدور الذي يلعبه اليهود في التشكيلات السياسية في ألمانيا والنمسا وفرنسا. وقد انتسب اليهود الروس إلى هذه الأحزاب لتحقيق تغيير جذري في مجتمع يرفضهم من وجهة نظرهم ويحقِّرهم، لا بل يهدِّد بقاءهم المادي. ومهما كان الوعي اليهودي لأحد أعضاء هذه الحركة، فمن الواضح أنّ انخراط اليهود الكثيف فيها يُفسَّر بين عوامل أخرى، بيهوديتهم التي تضعهم دفعة واحدة على هامش المجتمع الروسي. ووجدت الأحزاب الراديكالية في هذه الهوامش من المجتمع الروسي التي تتضمن أقليات محبطة أخرى، مثل الأقليات البولونية والليتوانية، يهوداً يطمحون إلى تغيير روسيا بكاملها واجتثاث المعاداة للسامية في مشروع مجتمع متألق ومتفائل.

إن خيار الراديكالية والعنف منطقي في سياق اجتماعي يستبعد اليهود ويستبعد، على الأقل قبل ثورة سنة ١٩٠٥، كل نشاط سياسي مهما كان. ودفعت النزعة الاستبدادية اليهود إلى التطرُّف، على الأقل بالنسبة إلى اليهود الذين يميلون على خلاف أجدادهم إلى تأويل كل ألم على أنّه مُنشط في سبيل الكمال الأخلاقي. لكن من أجل الإحاطة بهذا التبدل الأساسي عند اليهود الروس، لا بدَّ من النظر إلى نشر فكرة العنف من خلال الحركات اليهودية المحضة.

ثالثاً: فخر ودفاع ذاتي

زادت مذابح اليهود في نهاية القرن التاسع عشر الخطر على السكان اليهود في الإمبراطورية الروسية. وأصبح الخوف من الموت شديداً في أثناء فتن سنة ١٨٨١، واستمر بعد جيل من ذلك، حين وقعت مذابح كيشينيف (Kichinev) سنة ١٩٠٣. ويتعلق الأمر في أكثر الأحيان بخوف من غير اليهودي، بخوف من الجار الذي

---

(٤١) Zvi Y. Gitelman, *Jewish Nationality and Soviet Politics; the Jewish Sections of the CPSU, 1917-1930* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1972).

(٤٢) «L'Histoire des juifs soviétiques dans les documents du comité central du PCUS,», Krymskii Val, Moscou, été 1994.

يستطيع أن يقتل في كل لحظة، ويغتصب وينهب. وخلافاً لردود الفعل اليهودية في أثناء مذابح اليهود في القرن السابع عشر التي هي مع ذلك أكثر فظاعة وعنفاً من سواها بكثير، فإن الخطر والألم اللذين عاناهما اليهود حوالى نهاية «قرن التقدُّم» أصبحا مجرَّدين من كل معنى ديني بالنسبة إلى العدد المتزايد من اليهود المتوجهين صوب العلمنة. وكان ردُّ فعل يهود القرن العشرين الذين ابتعدوا عن التوراة مختلفاً جذرياً عن سواه. فبدلاً من طرح سلوكهم الذاتي للمساءلة، مع هروبهم من العنف، والتشديد على التوبة، كما يحتم التقليد اليهودي، أكدوا على عنفوانهم ودعوا إلى المقاومة. ويشكل هذا التأكيد طبعاً انقطاعاً جذرياً في ما يتعلق بالتقليد.

يحثّ اليهود المتكيِّفون مع محيطهم من أمثال جابوتنسكي على احترام المجتمع المحيط لهم، لأنّ الصهيونية تعكس تسلسل أفكار دونية تجتاح وعي بعض اليهود عندما يكونون على احتكاك مع الثقافة الأوروبية. وأحد حوافز مؤسسي الصهيونية المهمة في الواقع هو نيل احترام الوسط المحيط. وليس هذا الانشغال غريباً عن التقليد اليهودي. وترجع عدّة آيات من «سفر التثنية» مباشرة إلى الانطباع الذي على بني إسرائيل تكوينه عن محيطهم. وبالرجوع إلى تعاليم التوراة يَحضُّ موسى الشعب قائلاً: «فاحفظوا واعملوا، لأن ذلك حِكمَتكم وفطنتكم أمام أعين الشعوب الذين يسمعون كل هذه الفرائض فيقولون هذا الشعب العظيم إنما هو شعبٌ حكيمٌ وفطنٌ»[٤٣]. لكن التوراة توضّح أن صلتهم بتعليم التوراة فقط هو الذي يجعلهم «فهيمين وحكماء» في نظر الشعوب الأخرى.

هناك شعور بالخزي وبالكرامة المهانة في أصول الصهيونية. وحتى لو أن التوراة تتضمن تحذيرات كثيرة ضد التعالي الذاتي أو الجماعي، فإنّ الصهيونية تبحث في هذه السمات بالذات عن الاحترام بِحِلْمها في معايير النجاح الغربي: وطن وجيش وسيادة. وما يُحيي في الواقع فعالية الحركة الصهيونية الخارقة، ليس ألم ضحايا المذابح، بل الإذلال الذي يلحق بهم من جراء رفض مطلب لهم، يعني إذلال هؤلاء الذين زعزعت المذابح آمالهم بالاندماج في وسط المجتمع الروسي. وقد شعروا بالانجذاب إلى عقيدة هرتزل، وهو مطلب آخر مرفوض، وأملهم في أن يصبحوا أوروبيين قائمين بذاتهم تزعزع بفعل قضية دريفوس (Dreyfus)[*]. والحال أن قضية دريفوس التي أثارت عند هرتزل شعوراً عميقاً برفضٍ تسامى عليه بحماسة صهيونية

---

(٤٣) الكتاب المقدس، «سفر التثنية،» الأصحاح ٤، الآية ٦.

(*) ضابط يهودي فرنسي (١٨٥٩-١٩٣٠) اتهم بالتجسس على فرنسا، وأصبح موضوعاً لرواية «إني أتهم»(J' Accuse) الشهيرة للروائي الفرنسي إميل زولا (المترجمة).

تبقى بالنسبة إلى يهود فرنسا مشكلة فرنسية أكثر مما هي مشكلة يهودية، وقد انتهت على كلٍّ حال بانتصار الدريفوسيين[٤٤].

قد يبدو الأمر غريباً أن يكون قلق اليهود الروس المتأقلمين مع محيطهم من معاداة السامية والعنف أكبر من قلق اليهود التقليديين الذين يطالهم العنف مباشرة، والذين يتألمون مع ذلك من جراء ما يتعرضون إليه. لقد كانوا أمناء على منظومة تأويل اليهودية القادرة على امتصاص حدّة العنف تجاههم، ولم ينتظروا شيئاً من القيصر ولا من حكومته، ولم يخِب أملهم من ذلك مطلقاً. وتابع اليهود الذين تلقوا تربيتهم في روسيا واندمجوا في الحياة الحَضَرية إصلاحات القيصر ألكسندر الثاني بحماس، وانتظروا تحريرهم على الطريقة الأوروبية. وقد وجد هؤلاء أنفسهم في خضم العنف الذي رافق مذابح اليهود ولو أن معظمهم لم يعانوه جسدياً. وغضبوا بشكل خاص بسبب بعض ردّات فعل زملائهم الذين رأوا في التهييج ضد اليهود شرارات ثورة أكثر شمولاً ضد النظام (وتوصّل بعض خبراء الحكومة الروسية إلى الخلاصة نفسها)[٤٥].

حتّ مثقفون روس من أمثال آحاد ها عام (Ahad Ha-Am) الذي كانت الشكوك تساوره بشأن اللجوء إلى السلاح اليهود على الدفاع عن أنفسهم. لكن الذي أثار مشاعر العنف والانتقام كان حاييم نحمان بياليك (Haïm Nahman Bialik)، وهو مؤلف روسي ورمز ثقافي في إسرائيل في ما بعد. وقد وبَّخ في قصيدة نظمها إثر مذابح كيشينيف سنة ١٩٠٣ الناجين منها، وشجعهم على الثورة، ليس فقط ضد الطغاة، بل أيضاً ضد اليهودية بالذات. وحقَّر بياليك الرجال الذين اختبأوا في الجحور النتنة عندما كان جيرانهم من غير اليهود يغتصبون نساءهم وبناتهم.

كان الغضب الذي أثار يهوداً كثيرين قد دفع بياليك تلميذ «اليشيفا» (Yéshiva) السابق إلى قلب منظومة القيم الخاصة باليهودية علانية. وسخر من التقليد الذي ينسب كل محنة إلى عيوب في سلوك اليهود: «لتنطلق القبضات كالحجارة صوب السماوات وصوب العرش السماوي». وقاطع بياليك اليهودية بشدة وأطلق تحدياً: دافعوا عن أنفسكم أو اذهبوا إلى الجحيم».

انتفض شاعر روسي آخر يدعى برينر (Brenner)، يعود مثل بياليك إلى عائلة يهودية تقيَّة بدوره، ضد التقليد اليهودي بحماسة شديدة. وحوَّل جذرياً الآية المعروفة

---

(٤٤) Michel Abitbol, *Les Deux terres promises: Les Juifs de France et le sionisme, 1897-1945* (Paris: O. Orban, 1989), p. 33.

(٤٥) Haberer, *Jews and Revolution in Nineteenth-century Russia.*

أكثر من سواها في كتاب الصلوات اليهودية: «اسمع، يا إسرائيل، الله هو ربُّنا، الله هو واحد!»، وهي إحدى الآيات الأولى التي يتعلّمها الصغار والأخيرة التي يتلوها اليهودي قبل أن يلفظ أنفاسه. وتقول آية برينر: «إسمع يا إسرائيل! لا عين بعين، بل عينان بعين، وأسنانهم جميعاً مقابل إهانة واحدة!». وكان موت برينر عنيفاً في أثناء الانتفاضات العربية في يافا.

ظهر الحافز إلى الفخر بمعنى جديد عندئذ. ففي حين أن اليهودية كأي دين آخر اعتبرته أمراً معيباً، سعى اليهود المتعلمنون إليه بأي ثمن، حتى بثمن حياتهم. وحلّت البطولة الرومنطيقية البعيدة عن التقليد اليهودي في هذه الأوساط اليهودية الجديدة. ولا بد من رؤيتها إلى جانب فكرة هرتزل القائلة بشرعنة المواجهة في قلب دولته اليهودية، والتي هي تعبير نهائي عن مجدها العظيم. وعلى العكس، لم تُثِر فكرة المواجهة إلا اشمئزاز المُتمسّكين بالتقليد اليهودي الذي بحسبه أنّ الحياة عزيزة جداً حتّى نضحّي بها من أجل مجد وهمي. أمّا المجد والفخر والعطش إلى السلطة والثأر، فهي حوافز جديدة اجتاحت وعي اليهود في منعطف القرن العشرين.

كان تَبَدُّل الذهنية الذي حدث حوالى نهاية القرن التاسع عشر بين عدد كبير من اليهود الروس هو دون شك أهم من فاعلية الدفاع الذاتي الحقيقية في روسيا. فقد سمح بتغيير معنى التاريخ جذرياً في نظر شباب كانوا مُتعطشين إلى نشاط يهودي خاص. فالنص العلماني للتاريخ اليهودي خالٍ من الصلة الممتازة بين الله وشعبه، وهو يجعل من اليهود ضحايا ظلم تاريخي. وتحاول هذه الرؤيا للتاريخ التحريض على التحرك بشكل قوي. بالإضافة إلى ذلك، يعترف عدة مؤسسين للوحدات المسلّحة اليهودية في روسيا، كما في فلسطين، بأهمية اللجوء إلى القوة كوسيلة لانتزاع اليهودي من ماضيه الديني اليهودي.

ويبدو أن إثبات المفخرة القومية كان حافز فلاديمير جابوتنسكي (Vladimir Jabotinsky) الرئيسي. وكان فلاديمير من الذين يمجدون اللجوء إلى القوة التي هي بالنسبة إليه الطريقة الأكثر إقناعاً لتحقيق هذا الإثبات، ولهذا أنشأ الفوج اليهودي في أثناء الحرب العالمية الأولى. ولم يكن الأمر يتعلق فقط بدفاع ذاتي أو حتى بنشاطات هجومية، لا بل إرهابية، في فلسطين كالتي مارسها «ليهي» (Lehi) و«إرغون» (Irgoun)، والتي هي موثّقة جداً[٤٦]. فقد طرح جابوتنسكي على الحكومة البريطانية استخدام وحدات يهودية في نزاع مُحتمل مع إثيوبيا سنة ١٩٣٥، ووعد

(٤٦) Schattner, *Histoire de la droite israélienne: De Jabotinsky à Shamir.*

بتجنيد مئة ألف رجل من بلاد مختلفة ووضعها تحت تصرف بريطانيا العظمى، مشدداً على أنه نظَّم التشكيلة العسكرية من جميع التكتلات العسكرية الكبرى في القارة. وحصل جابوتنسكي على مساعدات حكومات عدَّة، ومنها حكومة بولونيا من أجل تدريب المشاة، وحكومة إيطاليا في ما يتعلق بتشكيل سلاح البحرية في «سيفيتافيشيا» (Civitavecchia). وبحسب كاتب سيرته، «أصبح الفوج اليهودي أسطورة أثيرة وسابقة مُوحِية»(٤٧). وفي الواقع كان عدَّة أيديولوجيين قوميين في القرن العشرين يملكون جانباً عسكرياً، ولم تُخالف الصهيونية ذلك.

كان ابتعاد عدد من اليهود الروس عن التقليد المُسالم قد تمَّ بطريقة علنية ومتحدية. فبالإضافة إلى ذلك، أبرزت قصيدة كان جابوتنسكي يستحسنها كيفية قلب التقليد. وبطل القصيدة حاخام روسي في صدد تعليم الألف باء (الأبجدية) للصغار. ويبدأ بتأوه ويتنهد يحملان أربعة آلاف سنة من الشقاء والوحدة ويتابع: «يجب أن نكون أقوياء للصمود أمام كلِّ ما تحملناه [. . .] ولا يمكن أن نجد التعزية إلا في قوَّتنا الذاتية». وعلى هذا الشكل يعكس اليهودية قائلاً للصغار: «إنَّ لكلِّ جيل أبجديته الخاصة»، وإن أبجدية جيلهم بسيطة ووجيزة: «أيُّها الشباب، تعلموا إطلاق النار! [. . .]. من أجل كلِّ ضرورات النهضة القومية يكون تعلُّم إطلاق النار هو الأهم [. . .]. نحن مجبرون على تعلم إطلاق النار وباطلٌ إنكار ما تلزمنا عليه الحقيقة التاريخية»(٤٨). ونادى جابوتنسكي سنة ١٩٣٦ عالياً وبقوة: «أيُّها الشباب اليهود تعلموا إطلاق النار!». وقد أثار هذا الشعار آلاف اليهود العلمانيين المنتسبين إلى الصهيونية المتشدِّدة.

هناك وجه يجسد البطولة الرومانطيقية في التربية الصهيونية اسمه جوزيف ترومبلدور (Joseph Trumpeldor)، وهو محارب روسي قديم. وقد توفي في أثناء مناوشة مع السكان العرب المحليين، وكان لديه وقت للتلفظ بكلماته الأخيرة: إنه لجميلٌ الموت من أجل الوطن». وأصبحت هذه العبارة، إلى جانب قَسَم الضباط في الماسادا، أحد رموز التصميم الجديد على تَقلُّد السلاح.

أمّا سلفه في الشتات، فهو دون شك الناشط الصهيوني الروسي بنحاس داشِفسكي (Pinhas Dashevsky) (١٨٧٩-١٩٣٤) الذي كان مركزه في منظومة التربية الصهيونية رئيسياً أيضاً. وهاجم داشِفنسكي أحد المُحرِّضين على مذابح اليهود في

(٤٧) Joseph B. Schechtman, *Fighter and Prophet: The Vladimir Jabotinsky: The Last Years* (New York; London: Thomas Yoseloff, 1961), p. 227.

(٤٨) المصدر نفسه، ص ٤٤٥.

كيشينيف سنة ١٩٠٣، وأصبح حامل راية «الوعي القومي اليهودي»(٤٩). وقد يكون عمل داشفنسكي الإرهابي مثالياً لأن «[هذا الأخير] التقط طبيعة الصهيونية الحقيقية وارتبط بها طوال حياته».

أوحى مَثَلُ ترومبلدور الذي قلّده القيصر وساماً لشجاعته في جبهة القتال للشبيبة في وسط الإمبراطورية الروسية القديمة. ولنذكر أنّ التلامذة في ريغا (Riga) هم مَنْ شجعوا جابوتنسكي سنة ١٩٢٣ على تأسيس منظمة الناشطين الصهيونيين التي اتخذت اسم «تحالف يوسف ترومبلدور» (Brith Yosef Trumpeldor). وتثير التسمية «بيتار» (Betar) ذكرى ملجأ بركوخبا (Bar Kokhba) الأخير. وأصبحت المنظمة وسيلة تربوية صهيونية عنصرها العسكري قوي. وأدّت وحدات «بيتار» الصدامية إلى معارضة أكثرية اليهود في فلسطين الذين شتموا المشاركين في عرض عسكري نظّمه جابوتنسكي في تل أبيب سنة ١٩٢٨، قبل سنة من مذبحة الخلِيل. وبصقوا في وجوههم منادين إياهم «عسكريين! جنرالات!»(٥٠).

شكّلت التعبئة الصهيونية للشبيبة انقطاعاً بالنسبة إلى الصورة السلمية الذاتية لليهود، الممارسين لشعائرهم وغير الممارسين لها، وأدت إلى ردّات فعل خصومهم طبعاً. هكذا استنكر ألبرت أنشتاين (Albert Einstein) من بين سواه من الإنسانيين اليهود «حركة بيتار للشباب» سنة ١٩٣٥، معتبراً أنها تشكل خطراً بالنسبة إلى شبابنا أكبر من خطر الهتلرية بالنسبة إلى شباب ألمانيا»(٥١). وسخط الحاخام الليبرالي ستيفن فِيز (Stephen Wise) ضد ما تبيّن أنه شعار العصر: «ألمانيا لهتلر، إيطاليا لموسوليني، وفلسطين لجابوتنسكي!»(٥٢). واعتبر فلسفة جابوتنسكي فلسفة عسكرية «في حين أن تقليد الشعب اليهودي هو ضد العسكرية(٥٣). واتّهمت مقالة نُشرت تحت عنوان «الصهيونيون ذوو القمصان الداكنة» في براغ سنة ١٩٣٤ جابوتنسكي بعلاقاته المباشرة مع الدكتاتوريات الفاشية: «لقد أصبح دوره مضحكاً بشكل مأساوي، لأن الفاشية الإيطالية والفاشية الألمانية هما اللتان تُموّلانه، وهكذا انكبّ على تشكيل حزب فاشي بين اليهود، أو كي نكون أكثر دقة، هو تأويل، أكثر تطرفاً وأكثر مناهضة

---

(٤٩) Berl Katznelson, in: Zeev Sternhell, *The Founding Myths of Israel: Nationalism, Socialism, and the Making of the Jewish State*, translated by David Maisel (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1998), p. 50.

(٥٠) Schechtman, Ibid., p. 88.

(٥١) المصدر نفسه، ص ٢٦١.

(٥٢) المصدر نفسه، ص ٢٦٧

(٥٣) المصدر نفسه، ص ٢٦٩.

للعماليين وأكثر مناهضة للعرب من الحزب الهتلري ولو أنه، طبعاً، معادٍ للسامية بصورة مطلقة»[٥٤].

حتّى لو أنَّ هذه الاتهامات مبالغ فيها على ما يبدو، فالصحيح هو أنّ الخطر قائم: «على اعتبار أنه خالٍ من بعده الديني. لا يمكن لحلم «مملكة إسرائيل الثالثة»[٥٥] إلا أن يوصل إلى النظام الكلياني (Totalitarisme). ولم تكن هذه العبادة لقضية ولقومية أو لزعيم وحيدة في عصرها، بل كان هناك ما يوازيها في بلدان أوروبية عديدة وجد الشباب أنفسهم فيها مدفوعين للقيام بإنجازات عسكرية أو مدنية باسم الوطن.

تَمفصلت غائية العودة في تأويلها الصهيوني عبر اختزال التاريخ إلى سلسلة آلام لا يمكنها إلا أن تقود إلى تحرر اليهود الذاتي، وإلى إعتاقهم بصفتهم شعباً عصرياً على أرضه. وهناك لازمة تتردد على لسان الإسرائيليين هي: «ليس لنا من خيار»[*]، تُعبّر عن هذه الحساسية اللاهوتية بحزم سياسي بالنسبة إلى كلّ خيار آخر يمكن لليهود أن ينعموا به في العالم. هكذا يتم التأكيد على أن دولة إسرائيل هي المكان الوحيد الآمن لليهود منذ تأسيس «الدولة»، ولو أن الظروف الأكثر إشراقاً في الشتات هي الراجحة كفتها، ويعني «ليس لنا من خيار» أيضاً أن ليس هناك من مخرج آخر إلا التمسك باللجوء إلى القوة. وكما سبق ورأينا، فإن جذور هذا التغيير الجوهري في الوعي الذاتي عند اليهود موجودة خصوصاً في روسيا في القرن التاسع عشر.

ما عدا الدفاع الذاتي في مدن كثيرة، نظم اليهود اعتداءاتٍ ضد شخصيات روسية متهمة بالقتل (في كييف (Kiev))، أو بإهانة يهود علانية (في فيلنيوس (Vilnius)). وازداد الميل إلى العنف السياسي وإلى ممارسته. وهناك حافزان يلتقيان: الدفاع اليهودي الذاتي والصراع من أجل مجتمع عادل. واكتسبت هذه العلاقة أهمية خاصة عندما هاجر بعض هؤلاء اليهود الروس إلى فلسطين في أوائل القرن العشرين ولعبوا فيها دوراً أساسياً في نشر الوعي الصهيوني الجديد.

كان أحد هؤلاء اليهود الروس يدعى إسرائيل شوحات (Israël Shohat) (١٨٨٦-١٩٦١). ونظراً إلى صدق مشاعره القومية، فقد اقترح فور وصوله إلى فلسطين أن يحلّ حراس يهود محل العرب الذين يحرسون أملاك اليهود. وهكذا تمّ

---

(٥٤) المصدر نفسه، ص ٥٦٢.

(٥٥) Barnavi, «Sionismes,» p. 225.

(*) بالعبرية: «Ein beréra» (المترجمة).

إنشاء أول تشكيلة مُسلحة يهودية في الأرض المقدسة «ها ـ شومر» (Ha-Shomer) (الحارس) في بداية القرن العشرين، وهي معروفة أيضاً كـ «وحدات اقتحامية». وقد ارتكب أعضاؤها أعمال عنف كثيرة ضد العرب، وأجبروا المستوطنات اليهودية على استبدال عمالها العرب بعمال يهود[٥٦]. وبعد الحرب العالمية الأولى، تمَّ إدماج «ها ـ شومر» في «الهاغانا» التي تأسست سنة ١٩٢٠، وسافر شوحات إلى موسكو بعد إبعاده عن «الهاغانا» لتجنيد المنظمات السرية السوفياتية في الصراع ضد السلطات البريطانية في فلسطين. وصار بعد إعلان دولة إسرائيل من بين قُوَّاد الشرطة الإسرائيلية[٥٧]. وقد أظهرت مسيرته كيف أن القومية الفخورة والحربية انتقلت من روسيا إلى فلسطين، واندمجت في هيكليات سلطة الدولة الجديدة.

تُميِّز شرعية اللجوء إلى القوة الشائعة إذاً يهود روسيا عن يهود بلدان أخرى ليست المقاومة المسلَّحة فيها ضد غير اليهود ضروريةً ولا معقولة. وكانت هناك مبادرة دفاعية ذاتية يهودية أخرى حين انهيار الإمبراطورية النمساوية ـ الهنغارية، لكنّها هذه المرة باتفاق تام مع السلطات. لكن يهود روسيا بالذات هم مَنْ شكلوا، ليس فقط أغلبية المؤسسين الأوائل لدولة إسرائيل، بل الجماعة الأكثر تأثيراً بين النخب العسكرية. أما الذي عَمِلَ أكثر من أي صهيوني آخر لإدخال الإرهاب الجامح إلى فلسطين، فهو أحد رعايا روسيا الأوروبية أبراهام شتيرن (Avraham Stern) (١٩٠٧ - ١٩٤٢) المنخرط في عدّة تشكيلات شبه عسكرية. وفي الإمكان الوقوف بالذات على بقايا التأثير الثقافي الروسي في التاريخ الحديث كلّياً: موشيه دايان، عازر ويزمان (Ezer Weizmann)، اسحق رابين (Isaac Rabin) (١٩٢٢-١٩٩٥)، رحبعام زييفي (Rehavam Zeevi)، رافاييل إيتان (Raphaël Eitan)، أرييل شارون (Ariel Sharon)، وجميعهم مُتَحدِّرون من يهود روسيا الذين يُقابِل ميلهم إلى اعتماد القوة بابتعادهم عن التقليد اليهودي. وفي الواقع، قد تكون الميزتان مرتبطة الواحدة منهما بالأخرى في ذلك الحين: لم يستطع هؤلاء اليهود الروس نيل هذه الثقة اللامثيل لها في قواهم الذاتية، وفي قدراتهم على استعادة إسرائيل والدفاع عنها، إلا برفضهم اليهودية تماماً، ورفض شعائرها الداعية إلى الاتضاع.

لا يمكن أن يكون بُعدُ الصهيونية الروسي مبالغاً فيه. والدليل على ذلك هو تشكيل الكنيست بعد اثنتي عشرة سنة من إنشاء الدولة. فعلى رغم المنع شبه التام

---

(٥٦) Benny Morris, *Righteous Victims: A History of the Zionist-Arab Conflict, 1881-2001* (New York: Vintage Books, 2001), p. 53.

(٥٧) «Shochat, Israel,» Israel and Zionism, <http://www.jajz-ed.org.il/100/PEOPLE/BIOS/ishochat.htm>.

للهجرة من الاتحاد السوفياتي منذ أربعة عقود تقريباً، فإن سبعين بالمئة من أعضاء هذه النخبة السياسية ولدوا في روسيا، وثلاثة عشر منهم ولدوا في فلسطين/ إسرائيل من أبوين روسيين. وتتكوّن النخبة الصهيونية بدورها، التي تُعتبر مساندتها أساسية لنجاح الصهيونية، من اليهود المتحدّرين من أصل روسي بنسبة كبيرة جداً(٥٨). ويفسر إحلال اليهود ذوي الأصل الروسي محل اليهود من أصل ألماني، إضافة إلى ذلك، بتغيُّر الرأي العام اليهودي في الولايات المتحدة بشأن الصهيونية بين الحربين العالميتين. وحتى في المغرب النائية كان اليهود الروس وحدهم تقريباً هم الذين أدخلوا الأفكار والنشاطات الصهيونية(٥٩). وقد ظهرت خاصية المشروع الصهيوني - الروسي بشكل أساسي في مفهومه وطريقة تحرّكه، كما في الدعم الذي يستمده في الشتات الأكثر قوة، أي الولايات المتحدة.

يُضاف إلى هذا أن التعاطف المتبادل التي نلاحظه بين روسيا وإسرائيل في بداية القرن الحادي والعشرين قد يكون قائماً خصوصاً، بحسب مجلة أسبوعية روسية، على القساوة إزاء الشيشان (Les Tchétchènes) والفلسطينيين على التوالي. «ليست روسيا دوستويفسكي (Dostoïevski) هي التي فتَحت عيونها وانكبت على حبّ إسرائيل»، إنّم بالأحرى العسكريون الروس الذين اكتشفوا صلة قربى(٦٠) مع الشارونيين. وفي الواقع، يشكل الروس جماعة الناخبين الأكثر ضماناً في اليمين الإسرائيلي. وعَلّق أحد الصِحافيين الروس المتعاطفين جداً بالتأكيد مع اليمين الإسرائيلي قائلاً: «من الطبيعي بالنسبة إلى الروس الانتماء إلى اليمين: إنّه حزب اغتنى بالإرث الأيديولوجي الذي أورثه قائدان كبيران للصهيونية، جابوتنسكي وبيغين، المتحدّران من الإمبراطورية الروسية»(٦١).

هذا البعد الروسي في المشروع الصهيوني أعادت إبرازه أكثر الأحزاب اليمينية التي تجد دعماً كبيراً عند الناخبين من أصل روسي. كان حزب «موليديت» (الذي غيَّر موقعه في روسيا شعار الحرب العالمية الثانية «من أجل وطننا السوفياتي»، ووضع مكانه «من أجل وطننا اليهودي»!)، بالاستناد إلى فكرة إبعاد الفلسطينيين، قد نشر

---

(٥٨) اعـتـمـد عـلى: *Who is Who in Israël 1960*, in: Martin Gilbert, *The Atlas of Jewish History*, cartography by Arthur Banks, Terry Bicknell and Tim Aspden, completely rev. and updated (New York: William Morrow and Company, 1993), p. 115.

(٥٩) Mohammed Kenbib, *Juifs et musulmans au Maroc, 1859-1948*, publications de la faculté des lettres et des sciences humaines, Université Mohamed V, thèses et mémoires; no. 21 ([Rabat]: Faculté des lettres et des sciences humaines-Rabat, 1994), pp. 448-449.

(٦٠) Dimitrii Furman, «Nas ob'ediniaet zhestokost,» *Moskovskie novosti* (Moscou), 20/11/2002.

(٦١) Dimitrii Radyshevskii, «Russkie Spasut Izrail,» *Moskovskie novosti*, 20/11/2002.

مقابلة مع صحافية روسية إسرائيلية أكدت فيها أنّه من دون التجربة التاريخية التي تعرَّض اليهود السوفيات إليها لبقي الإسرائيليون غير قادرين على مواجهة قدرهم التاريخي. إذاً، يجب على الإسرائيليين قيادة الأمة وتطهيرها من كل شكل من أشكال الأوهام. وبحسبها، أن دولة إسرائيل هي طليعة الشعب اليهودي الذي قد يكون مهدداً بالإبادة التامة في عالم القرن الحادي والعشرين(٦٢). وأثار موقف «موليديت» القوي الإعجاب في الحلقات القومية الروسية التي تتألم لأن إرادة الصراع التي كان الروس يتحلّون بها سابقاً لم يُقدَّر لها البقاء إلا في إسرائيل، وبخاصة عند الإسرائيليين من أصل روسي(٦٣). إضافة إلى ذلك، فإن عنوان موقع «موليديت» الروسي مماثل تقريباً لموقع «شبكة الانترنت» المتعلق بالقومية الروسية المتطرفة(٦٤). ويتضمن الموقعان صلات الكترونية متبادلة. ولم تختِف روابط القربى إطلاقاً حتى في أثناء الحقبة السوفياتية الطويلة التي أبعدت كل شعور صهيوني.

رابعاً: قومية مزدوجة

لنتذكر أن الصهيونية وحيدة من نوعها بين الحركات القومية: إذا كان على بقية حركات التحرر القومية إعتاق الشعب وتمكينه من رقابة أرض دولته القومية، فيجب على الصهيونية صياغة لغة وتكوين وعي قومي جديد ونقل الشعب المنتمي اليها إلى منطقة أخرى من الكرة الأرضية، واستبدال السكان المحليين والدفاع عن الذات ضد محاولات هؤلاء الأخيرين استعادة المناطق المستوطنة. وبحسب المؤرخة الاسرائيلية آنيتا شابيرا أن النفسية الصهيونية تتشكل من ثابتتين متناقضتين: حركة ليبرالية قومية وحركة استعمارية أوروبية لبلد في الشرق الأوسط(٦٥). واللجوء إلى القوة لا بدَّ منه من أجل الحفاظ على هذين الهدفين. وكما يؤكد المؤرخ الإسرائيلي بيني موريس على ذلك، قائلاً: «كانت الأيديولوجية والممارسة الصهيونيتان توسعيتين ضرورة وأساساً. وكان لا بدَّ من أجل تحقيق الصهيونية تنظيم جماعات استيطانية وإرسالها إلى فلسطين. ووعت كل مستوطنة أُنشئت هناك أنّها معزولة وهشة بشكل قوي جداً؛ وسَعَت بكل بساطة إلى إقامة مستوطنات أخرى حولها. وهذا ما جعل المستوطنة الأصلية أكثر «أمناً» ـ لكن المستوطنات الجديدة أصبحت هكذا «خط جبهة»، وصارت في حاجة

---

(٦٢) مقابلة مع مايا كاغاسكيا (Maïa Kagaskaïa) على موقع الانترنت: <http://www.rodina.org.il/texts/text806.html>.

(٦٣) Oleg Rumiantsev, «Rossia i Sionizm,» <http://www.rodina.org.il/archiv/rl01.html>.

(٦٤) <http://www.nasha-rodina.ru>, and <http://www.rodina.org.il>.

(٦٥) Shapira, *Land and Power: The Zionist Resort to Force, 1881-1948*, p. 355.

إلى مستوطنات «جديدة» للدفاع عنها. وبعد حرب الأيّام الستة، صار منطق مماثل لمنطق المستوطنات المذكورة في أساس توسُّع الاستيطان الإسرائيلي»[(٦٦)].

شارك جابوتنسكي في تنظيم وحدات مسلحة يهودية في أوديسا في بداية القرن. وبقي بعد نصف قرن من وفاته محور جدل حول شرعية استعمال القوة المادية. ومدح جابوتنسكي القوة مبتعداً عن التقليد اليهودي مثل أكثرية الصهيونيين، واعتبرها الوسيلة الممكنة لاستعمار البلد وقمع مقاومة العرب. وبخلاف الصهاينة الاشتراكيين الذين يرفض كثيرون منهم الاعتراف بالصهيونية كحركة استعمارية، كان جابوتنسكي فخوراً بالتأكيد عليها. ولا بدَّ من تحديد أن زعماء الحركة الاشتراكية شاطروا رأي جابوتنسكي، من دون البوح بذلك. وأعلن بن غوريون، موجّهاً كلامه إلى مؤتمر عقدته حركته السياسية سنة ١٩٢٢ «عن نيّاته التي التزم بها»، بحسب سترنهل، «طوال حياته»: «ليس بالبحث عن طريقة لتنظيم حياتنا عبر المبادىء المتناغمة لمنظومة إنتاج اجتماعي ـ اقتصادي كاملة نستطيع تقرير منهج عملنا. هناك همٌّ كبير واحد عليه توجيه أفكارنا وعملنا: الاستيلاء على الأرض واستيطانها عبر هجرة كثيفة؛ والباقي هو جُملٌ ونقاش بُمل فقط؛ علينا ألا ننخدع: لا بدَّ لنا من التقدُّم، واعين لوضعنا السياسي، واعين لعلاقات السلطة، ولقوة شعبنا في هذا البلد وفي الخارج»[(٦٧)].

من أجل فهم أفضل لذهنية العداء التي تقود بن غوريون بالنسبة إلى اليهودية، لنلاحظ تصرُّفه المُحقِّر تجاه تلميذ «اليشيفا»، هذا الوجه الذي يعرفه جيداً هو وزملاؤه، ويبغضونه: «نحن لسنا تلاميذ «اليشيفا» الذين يجادلون في الفوارق الدقيقة التي توصل إلى الكمال الذاتي. نحن غزاة بلد نواجه ستاراً حديدياً وعلينا اختراقه بالقوة.

ويذكر سترنهل (Sternhell) أن اشتراكية بن غوريون تستوحي الاشتراكية القومية الألمانية في السنوات التي أعقبت الحرب الكبرى مباشرة. والصهاينة الاشتراكيون هم أقرب إلى تفكير شبنغلر (Spengler) الذي يُعيد تأكيد هنريش فون تريتشك (Heinrich von Treitschke) القائل: «تعني الاشتراكية السلطة، السلطة وأيضاً السلطة»[(٦٨)].

نشر جابوتنسكي في السنة التالية، أي سنة ١٩٢٣، مقالة في روسيا يستعيد فيها من دون تحديد المصدر «الستار الحديدي» ورسالة بن غوريون، وهي تؤكد أنَّ

---

(٦٦) Morris, *Righteous Victims: A History of the Zionist-Arab Conflict, 1881-2001*, p. 676.

(٦٧) David Ben Gourion, dans: Sternhell, *The Founding Myths of Israel: Nationalism, Socialism, and the Making of the Jewish State*, pp. 20-21.

(٦٨) جهد سترنهل في ابتكار عبارة «اشتراكية قومية» كي لا يُسمِّي صهيونية بن غوريون بالقومية الاشتراكية. انظر المقدمة في: Sternhell, Ibid.

الصهاينة جميعاً يفهمون أننا لا نستطيع الانتصار إلا بالقوة[٦٩]. وكان جابوتنسكي أحد المعجبين بموسوليني الذي ردَّ عليه بالمثل وجنَّد اليهود من أجل الحرب، ومن أجل الثورة، ومن أجل التضحيات.

هذا التحوُّل الهويّاتي في السياق اليهودي يدخل في نطاق ابتعاد زعماء الصهاينة عن التقليد اليهودي. ومن المهم تفحُّص فهرس محتويات سيرة جابوتنسكي[٧٠]. ونقف فيه على أبطال قوميات أوروبية كثيرين، وعلى شخصيات من الأدب العالمي، لا بل على مراجع كلامُها إباحي روسي (Le Mate)، لكن دون أية إشارة إلى حاخامين أو إلى علماء بالديانة اليهودية. وتكشف مكتبة رئيس إسرائيل الأول [حاييم وايزمان] المحفوظة كمتحف الأمر نفسه: بين آلاف الكتب باللغة الروسية واللغات الأوروبية، لا تشكل الكتب باللغة العبرية إلا كمية ضئيلة جداً، وما يتعلق بالتراث اليهودي منها لا يُذكر تقريباً. وهذا الانقطاع عن التراث اليهودي يصبح أكثر بداهة عندما ندرك أن جابوتنسكي يقوم بتأويل شخصيات توراتية مثل شمشون بشكل يراعي حساسية أوروبا الشرقية القومية التي يعرفها ويُقدِّرها، لكن دون أيّة صلة مع التقليد التأويلي اليهودي الذي هو غريب عنه[٧١].

إضافة إلى ذلك، لم يكن جابوتنسكي تبريرياً في تقديمه شمشون: «هذه الرواية خارجة تماماً عن إطار التقليد التوراتي [. . .]». وفي الواقع، ينتهك شمشون جابوتنسكي الناموس اليهودي، ويتمتع بالمسرات وبالاحتيال على أهل فلسطين مع حفاظه على تبعيته لإخوته المُتحدّرين من أسباط إسرائيل الإثني عشر. وهو يستعير لصالحهم من أهل فلسطين تقنية الحديد والنظام العسكري ومعارف استراتيجية أخرى لا يملكها زملاؤه الذين يعاملهم شمشون برفق شديد. وتُبرز الرواية، على رغم تكذيبات المؤلف، فلسفة الصهيونية السياسية القوية: «[. . .] إنّ ثورة جابوتنسكي الحاسمة هي ثورة ضد التشتت الذي لا شكل له وغير المُنظَم، من دون هيكلية تقوم دولة عليها، من دون زعيم، من دون نظام وسياسة قومية. [. . .] وقد أراد لليهود ما كان ينقصهم أكثر من سواه، بحسب رأيه: أمة مُوحّدة مع إدارة مركزية؛ دولة لها جيشها؛ و«سلاح» للدفاع عنهم في عالم عدائي؛ ورجل يعطي إشارة فيرفع الألوف أيديهم»[٧٢].

---

(٦٩) Vladimir Jabotinsky, «O zheleznoy stene,» *Razsviet* (Paris) (4 novembre 1923)

(٧٠) Schechtman, *Fighter and Prophet: The Vladimir Jabotinsky: The Last Years.*

(٧١) المصدر نفسه، ص ٥٢٩.

(٧٢) Henry John Patterson, «Forward,» dans: Vladimir Jabotinsky, *The Story of the Jewish Legion, by Vladimir Jabotinsky*, translated by Samuel Katz; with a foreword by John Henry Patterson (New York: B. Ackerman inc., [1945]), p. 13.

بقي تأثير جابوتنسكي قائماً. وقد خرج من صفوف «بيتار» حوالى السنة ١٩٣٠ زعماء منظمات إرهابية يهودية، مثل «ليحي» و«إرغون»، ولاقى أعضاء كثيرون فيها حتفهم على أيدي السلطات البريطانية. وكان مناحيم بيغن (١٩١٣-١٩٩٢) وبنيامين نتنياهو وأرييل شارون أشهر المعجبين بها وأكبر تلاميذها دون شك. والحال أنّ الحلقات الحاخامية في زمنها رفضت أعمالها، ورأى بعض الشرّاح «الحريديين» أنّ الطريق الذي خطّه جابوتنسكي يقود إلى التدمير[٧٣]. ويعود هؤلاء إلى تاريخ «بار كوشبا» ويسترجعون أن السلطات الحاخامية فَضَّلت الحكم بالموت على زعيم المتمردين ضد الرومان، ولو أنّ معظم الحاخامين في ذلك الحين اعترفوا في وقت من الأوقات بأنه المخلِّص. ويبقى التقليد اليهودي المسالم إذاً أميناً على أصوله التاريخية، وهو يشكل هكذا عقبة أمام القومية اليهودية.

على خلاف جابوتنسكي الذي يؤكد صراحة على طابع الصهيونية الاستعماري، أي الطابع العنفي إذاً، رفض معظم الروّاد الصهاينة الاعتراف بالنزاع القائم على الأرض بين المهاجرين اليهود والسكان المحليين. ويسخر جابوتنسكي من أوهام الاشتراكيات ـ الصهيونية التي تُصرّ على «نزاهة السلاح»، هذا المفهوم الذي سيرثه الجيش الإسرائيلي لاحقاً.

كان اليسار يتجاهل، في سعيه إلى الاستعمار، طابع المعارضة العربية القومي. وهناك مقطع من مذكرات أرييل شارون المتحدِّر من الحركة العمالية الإسرائيلية مفيد في هذا الصدد. وقد شدّد في كلامه على والديه اللذين أتيا من روسيا من أجل الاستيطان في فلسطين، على أنهما كانا إلى جانب المساواة في الحقوق بين اليهود والعرب: «كان والدايَ مُقتنعين كل الاقتناع بأن للعرب جميع الحقوق بصفتهم مُقيمين في بلدهم، وأنّه في إمكان العرب واليهود التعايش معا؛ لكنهما لم يكونا أقل اقتناعاً بأنّ اليهود لهم حقوق كاملة على البلد، ولا يستطيع شيء أو أحد إخراجهم منها، ولا حتى الرعب أو أي شكل من أشكال العنف [. . .].

إنّ الأرض التي نملكها حقاً، ونرتبط بها مادياً، ونعرف فيها كل مرتفع وكل وادٍ وكل بستان، والتي نعيش فيها مع عائلتنا ـ إنّ مثل هذه الأرض مصدر قوة؛ وليست القوة المادية، بل القوة الروحية. وكما أنتايوس[*] في الميثولوجيا اليونانية

---

(٧٣) Yosef Becher, «From Herzl to Jabotinsky to Begin: The Road to Churban,» *Jewish Guardian*, no. 12 (July 1977), pp. 3-4.

(*) (Antée ou Antaios) باليونانية، وهو اسم لعملاق كانت قوته تأتي من ملامسة الأرض. ابن بوسيدون وغايا (Gaia: الأرض). وقد خنقه هيراكليس بين ذراعيه رافعاً إياه عن الأرض (المترجمة).

يستمد قوته باحتكاله بالأرض، تكون الأرض مصدر قوتنا»[74].

يقدّم هذا النص تناقضاً مع شرح الحاخام هيرش المشار إليه قبلاً، القائل بأن تعليم التوراة يبقى ثروة قومية، وليست الأرض والسلطة غير خاصّيتين مشروطتين لهذا الكنز. بالإضافة إلى ذلك، يمكن القول إنّ شارون واع للبعد اليوناني للارتباط بالأرض لأنه لجأ إلى أنتايوس أكثر من لجوئه إلى شخصيةً توراتية صلتها بأرض إسرائيل من طبيعة أخرى تماماً، ولا تفسح مجالاً للرومنطيقية الخاصة بالمستوطنين الصهاينة.

تشكل العلاقة المتناقضة مع العرب أساس العنف المنظَّم الذي يلازم المشروع الصهيوني حتّى أيامنا. لكن السلوك الدفاعي سيسمح بالحفاظ على واجهة الأمل بالسلام والأخوّة، ولو أنّ ظلال الخوف تظهر وراء تلك الواجهة. وقد أدت حقيقة السنتين ١٩٣٠ و١٩٤٠، والتمرد العربي و«المحرقة» عن بعد، إلى الاستخفاف والتشاؤم وإلى تبنّي السلوك الهجومي الذي يمدح خاصية النزاع المسلح المحتوم مع العرب. ويعكس السلوك الجديد الرعب من تدمير شامل يتابع سيطرته على الوعي الجماعي، على رغم تفوق الإسرائيليين العسكري الأكيد.

مع ذلك، فإن إرث الشتات الأخلاقي المستوحى لاشعورياً أحياناً من التقليد اليهودي السلمي والتهذيبي الذي يعود إلى آلاف السنين لن يزول إلا تدريجياً تحت تأثير الحقائق الفلسطينية. وبحسب أنتيا شابيرا دائماً «إن السنوات السبعين الأولى من الاستيطان اليهودي لفلسطين مرّت في ظلّ نزاع بين ذهنية الشتات والحقائق الفلسطينية المستمرة»[75]. هكذا يعكس الجيل الذي تبع الرُوّاد في فلسطين حلم المؤسسين: ظهر الجيل الجديد عملياً، فهو يتمتع بصحة بدنية ممتازة، وهو عدواني ومستعد للجوء إلى السلاح. وقال ناتان أولترمان (Nathan Alterman)، الشاعر المشهور وأحد دعائم الثقافة الإسرائيلية، لاحقاً: «لا يمكننا بناء الدولة والقُفازات البيضاء في أيدينا»[76]. وحتّى لو أن مناصري السلوك الدفاعي يبغضون جابوتنسكي وعسكريته، على الأقل في خطابهم، فإن حقائق النزاع الذي سبَّبه المشروع الصهيوني في فلسطين جعلت عقيدتهم تنتصر، وأصبحت أفكارهم سائدة في إسرائيل في منعطف القرن الحادي والعشرين.

حلّت كلمة «الأمن» محل مفهوم الدفاع الذاتي الذي انتشر قبل إنشاء الدولة.

---

(٧٤) Ariel Sharon, *Mémoires* (Paris: Stock, 1990), p. 28.

(٧٥) Shapira, *Land and Power: The Zionist Resort to Force, 1881-1948*, p. 367.

(٧٦) ورد في: المصدر نفسه، ص ٤١٥.

وكما رأينا قبلاً، فإن الكلمة العبرية «بيتاهون» (Bitahon) تُستعار من الأدب الحاخامي، وهي تعني «الثقة بالعناية الإلهية». كذلك استُعيد مفهوم يهودي في اللغة العصرية بمعنى معارض: فبدلاً من الاتكال على العناية، تتكل العبرية الجديدة على قوة السلاح. فالأمن إذاً معهود به إلى الدولة، وكل ما يتعلق بالأمن بقي خلال عقود كثيرة بقرة مقدّسة في المجتمع الإسرائيلي.

كان هذا الإبدال للمقدَّس طبعاً هو موضع انتقادات حاخامية معاصرة لا تحصى، وبدا موقفهم مُتوقّعاً. والآية التوراتية التي يشار إليها في هذا الصدد هي التالية: «احترز من أن تنسى الرب إلهك ولا تحفظ وصاياه وأحكامه وفرائضه التي أنا أوصيك بها اليوم. لئلا إذا أكلت وشبعت وبنيت بيوتاً جيدة وسكنت. وكثرت بَقَرُكَ وغَنَمُكَ وكثرت لك الفضة والذهب وكثر كل ما لك. يرتفع قلبك وتنسى الرب إلهك الذي أخرجك من أرض مصر من بيت العبودية [...] ولئلا تقول في قلبك قُوَّتي وقُدرة يدي اصطنعت لي هذه الثروة»[(٧٧)].

كان بعض أوائل مؤسسي الصهيونية يعرفون جيداً توراتهم، ويبدو أنهم ابتكروا عمداً كلمة «الاستقلال» المشتقة من الجذر نفسه الذي يعني «القوة والقدرة» اللتين تستعملهما الآية، مميّزة القدرة على أنها «قدرة يدي»، بالمعنى المُحقِّر والتهكمي على الأغلب. وتشكل العبارة، كما الواقع الذي تدل عليه إضافة إلى ذلك تحدّياً للتقليد الحاخامي الذي لم يفت الحاخامون التعرف إليه. ويرجع بعض هواة الدعابة السوداء في إسرائيل الكلمة إلى «يوم الاستقلال» كما إلى «يوم العظام»، متأسفين على التضحيات التي يتطلبها الحفاظ على دولة إسرائيل.

كان السعي إلى شرعنة يهودية للجوء إلى القوة يتم خصوصاً في الحلقات القومية الدينية. لكن هذا السعي ليس بسيطاً: لقد بدا أنّ الحاخامين السابقين اللذين جندتهما الصهيونية الدينية لهذه الغاية ـ زفي هيرش كاليشر (Zvi Hirsch Kalischer) ويهوذا سالومون هاي ألكالاي (Judas Salomon Hai Alkalaï) ـ استوحيا المخيط القومي الأوروبي في القرن التاسع عشر أكثر من استيحائهما التقليد اليهودي. وشدّد أفينيري على أن النداء لحمل السلاح الذي نجده في كلام هذين الحاخامين يرتكز بوضوح على تجربة بلاد أوروبية نالت استقلالها مؤخراً[(٧٨)]. ونقف فيها على مراجع تتعلق بالشرف والفخر، مما يبعد هذا الخطاب في الواقع عن التقليد اليهودي: «لماذا تضحي شعوب إيطاليا وبلاد أخرى بحياتها من أجل أرض أجدادها، في حين أننا لا نفعل شيئاً في

(٧٧) الكتاب المقدس، «سفر التثنية،» الأصحاح ٨، الآيات ١١ ـ ١٤ و١٧.

(٧٨) Avineri, «Zionism and the Jewish Religious Tradition,» p. 4.

هذا الصدد كما لو كنا أناساً تنقصنا القوة والشجاعة؟ هل نحن دونَ الشعوب الأخرى التي تستخف بحياتها وثرواتها بالقياس إلى حبّها للأرض والأمة؟ لنأخذ مثل الإيطاليين والبولونيين [و] الهنغاريين الذين بذلوا حياتهم وأموالهم في صراعات من أجل التحرر الوطني، في حين أننا، أبناء إسرائيل الذين ينعمون بإرث الأرض الأكثر فخراً والأكثر قداسة، نبقى مُحبطين وصامتين. ألا يجب علينا الشعور بالخجل منّا بالذات»؟[٧٩].

والحال أنّه حتّى بين هؤلاء الحاخامين الذين يدعمون المشروع الصهيوني يمكن الوقوف على آثار دائمة للمسالمة اليهودية. ويبقى اللجوء إلى القوة غريباً عن الصهيونيين الدينيّين السابقَين كاليشر وألكالاي. فقد تابع هذان الحاخامان الرجوع إلى اليمين الذي أقسماه: «عدم التمرُّد ضد الأمم»[٨٠]، وأكدّا أنّ العودة إلى إسرائيل لا تنطوي قطعاً على القوة العسكرية: «لا يعبر سيفٌ في أرضكم»[٨١].

أبرز خطاب الحاخام صموئيل موهيليفر (Samuel Mohilever) (١٨٢٤-١٨٩٨)، وهو أحد مؤسسي «حركة أحباء صهيون» (Hibbat Tsion)، في أثناء المؤتمر الصهيوني الأول سنة ١٨٩٧، هذا الجانب من التقليد اليهودي، إبرازاً جيداً. ودعا الصهيونيين إلى عدم الكلام «ضد التوراة المقدسة وبمعارضة مع الحكومات التي تقودنا»، وأن «نحظى بالرعاية في عيون الملوك والأمراء والحكّام الذين أمامهم علينا المرافعة لأجل شعبك وأرضك»[٨٢]. وبدا أن مساندة موهيليفر مسيرة الصهيونية السياسية لدى مختلف الحكومات، لم تخرج عن نطاق التقليد المسالم الذي عبَّر عنه صراحة في خطابه.

وأثار حاخامون كثيرون مسألة الخطر المادي الذي سبّبته الصهيونية منذ بداياتها. وخشي أعضاء مستوطنة «يِشوف القديمة» (Vieux Yishouv) من أن تؤدي طموحات المستوطنين الجدد القومية إلى توترات مع العرب الذين كانت علاقاتهم مع جماعات الأتقياء يسودها التفاهم التام، وهم يعتبرون هؤلاء الصهاينة «مُدَمِّرين للأمة». ويرتكزون على مقطع من التلمود أُطلق اسمه، إضافة إلى ذلك، على «نيتورا كارتا»، وهي الجماعة الأكثر نشاطاً في الحركة المناهضة للصهيونية: «بعث الربّ يهوذا الأمير

---

(٧٩) Judas Salomon Hai Alkalaï, in: *The Zionist Idea; a Historical Analysis and Reader*, edited and with an introd. and biographical notes by Arthur Hertzberg; foreword by Emanuel Neumann (Westport, CT.: Greenwood Press, [1970]), p.106.

(٨٠) *Talmud de Babylone*, traité «Ketouboth,» p. 111a.

(٨١) الكتاب المقدس، «سفر اللاويين،» الأصحاح ٢٦، الآية ٦.

(٨٢) Samuel Mohilever, in: *The Zionist Idea; a Historical Analysis and Reader*, p. 402.

الربيّ هِيـا (Rabbi Hiyya) والربيّ آسي (Rabbi Assi) والربيّ آمّي(Rabbi Ammi) كي يسمّوا كتبة ومُعلّمين في أرجاء أرض إسرائيل. ووصلوا إلى بعض المناطق حيث لا يوجد كتبة ولا معلمون. وقالوا عندئذ: «أحضروا لنا حرّاس المدينة [نيتورا كارتا بالآرامية]». وأحضروا الحرّاس حينئذ. فقالوا لهم: هل هؤلاء حراس المدينة؟ هؤلاء مُدمِّرو المدينة!». فسألوا عندئذ: «مَنْ هم حرّاس المدينة؟». وأجابوا: «هم الكتبة والمعلمون»، كما يقول التوراة: «إن لم يحفظ الرّب المدينة فباطلاً يسهر الحارس»»[٨٣].

اعتبر زعماء «يشوف القديمة» في أثناء عقود الصهيونية الأولى المستوطنين اليهود مصدر خطر مباشر أكثر من السكان العرب. وقد لاحظنا قبلاً أن وصول المستوطنين الصهيونيين إلى فلسطين أثار ردّ فعل رافضاً عند اليهود أولاً، وفقط عند العرب في ما بعد. وأشار الحاخام سوننفلد حاخام أورشليم إلى الآية التوراتية: «وأعطي لك ولنسلك من بعدك أرض غربتك كل أرض كنعان مُلكاً أبدياً وأكون إلهم»[٨٤]، للتشديد على أنّ الله هو الذي سيُعطي الأرض لشعب إسرائيل، وأنّ على الصهاينة عدم امتلاكها بالقوة[٨٥].

لا يراود الحاخامون الفلسطينيون الشك أبداً بالنسبة إلى مصدر العنف الذي يهدّد الأرض المقدّسة: إنهم الصهاينة ودولة إسرائيل مَن يُزعجون الأمم عبثاً. ولم تعمل انطلاقة الصهيونية ونجاحها السريع والمدهش إلاّ على تشديد الحلقات اليهودية التقيّة على رفض كل عمل عسكري.

شدّد نقاد الصهيونية على أن مذبحة الخليل التي راح ضحيتها سبعون يهودياً سنة ١٩٢٩، كان الصهاينة وراء حثّ العرب على ارتكابها. فقد جاء القتلة من خارج المدينة رداً على حملة تتعلق بامتلاك «حائط المبكى»، قادتها المنظمات الصهيونية في القدس. واجتمع آلاف الصهاينة في القدس وأكدوا على أن «الحائط لليهود»، من دون أن تكون لديهم أية نية للصلاة عنده، لكنهم تحرّكوا باعتزاز قومي بحضور الحاخام كوك (Kook)، أحد السلطات الحاخامية النادرة التي دعمت هذه التظاهرة. وقد ذكر شهود على أن المجزرة وقعت كردّ فعل على هذا التحدي ولو أن التظاهرة كانت سلمية، وأضافوا أن غالبية يهود المدينة لجأوا إلى جيرانهم العرب. وكتب الربيّ غور (Le Rébbé de Gour) إلى أتباعه الراغبين في الإقامة في الأرض المقدسة أن العرب

---

(٨٣) الكتاب المقدس، «سفر المزامير،» المزمور ١٢٧، الآية ١، و *Talmud de Jérusalem*, traité «Haggigah», 1,7.

(٨٤) الكتاب المقدس، «سفر التكوين،» الأصحاح ١٧، الآية ٨.

(٨٥) Joseph Haïm Sonnenfeld, dans: Aharon Rosenberg, dir., *Mishkenoth ha-ro'yim*, 3 tomes (New York: Nechmod, 1984-1987), tome 2, p. 440.

شعب صديق ولطيف. ووجد هذا الانسجام النسبي مكانه أيضاً في روايات حديثة تعالج المجتمع الفلسطيني السابق لإعلان دولة إسرائيل(٨٦).

استمرت ذكرى العلاقات الودية مع العرب تحرُّك المناهضين للصهيونية الذين يتهمون المقاربة الصهيونية القوية المنبثقة، بحسب رأيهم، من بنية الدولة الصهيونية: «لقد أصبح عدد القتلى والجرحى من الجانبين لا يحتمل. ونعتقد أنّ الوقت قد حان للتفكير في قطع جذري مع الأسس التي حدَّدت الجدل المتعلق بهذا الموضوع، لا بل خنقته في الواقع». وتبقى الأفكار تقليدية إلى حدّ ما ولا تكشف عن أيّ تجديد: «ليست وجهة نظرنا جديدة. إنّها وجهة نظر التوراة منذ قرون. وكان اليهود جميعاً يتشاطرونها في الماضي، وليس إلاّ الميل إلى بعض العقائد العلمانية ما جعل عدداً من الأحياء ينساها(٨٧)». ونُذكّر بأن اليهود اعتبروا دائماً أن الشتات عن الأرض المقدسة عقاب إلهي. ولا يمكن أن تتمّ العودة إلا بطريق روحي قادر وحده على التأثير الحاسم بهذا الشأن. والوسائل اليهودية معروفة جيداً: التوبة، الصلاة، دراسة التوراة، الأعمال الحسنة. في هذا المنظور، ظهرت الترسانة الصهيونية مضادة للإنتاجية. فبدلاً من أن تعمل على إحلال السلام، كما يؤكد مناهضو الصهيونية، تعمل على استمرارية العنف.

خامساً: انتصارات إسرائيل

تبدو بعض مواقف «الحريديم» قريبة من مواقف «معسكر السلام» الإسرائيلي. وتؤكد وثيقة صادرة عن «نيتورا كارتا»: «إن الصهيونية لم تكن فقط انحرافاً هرطقياً عن اليهودية [. . .]. كانت أيضاً عمياء ببشاعة إزاء المواطنين في الأرض المقدّسة الأصيلين. ففي سنة ١٨٩٠، كان أقل من خمسة بالمئة من السكان يهوداً، وعلى رغم ذلك تجرأ هرتزل على وصف حركته كـ «حركة شعب دون أرض من أجل أرض دون شعب». وسعى المراجعون، كما العماليون، إلى القضاء على الفلسطينيين بشكل مستمر، وأعلن الأوائل عن ذلك بصراحة، والآخرون تحت أقنعة بلاغية كاذبة، [. . .] ونزعوا الحيازة عن أملاك الآلاف [من الفلسطينيين] ورفضوا لهم حق العودة أو التعويض الأدنى [. . .]. وهذا الانتهاك هو ما أغرق المنطقة في دوامة سفك الدماء التي لا تتوقف»(٨٨).

---

(٨٦) انظر: Rosenberg, dir., Ibid., tome 3, p. 1071, et Tom Segev, *One Palestine, Complete: Jews and Arabs under the Mandate* (New York: Metropolitan Books, 2000).

(٨٧) «Towards a Lasting Middle East Peace,» Neturei Karta Statement at the National Press Club, Washington, DC, 11 December 2001, <http://www.nkusa.org/activities/speeches/wdc121101.cfm>.

(٨٨) Amrom Blau, «A Call from Jerusalem,» *Jewish Guardian*, no. 1 (April 1974), pp. 2-3.

على خلاف القوميين ـ الدينيين الذين يرسلون شبابهم إلى الجيش، فإن «الحريديم» غائبون عن ذلك، في ما عدا بعض الاستثناءات. وهذا الخرق لقانون الخدمة العسكرية الإجبارية بالنسبة إلى آلاف تلاميذ التوراة يُفسره الاتفاق المعقود بين بن غوريون وبعض الحاخامين «الحريديين» في بدايات الدولة. كان بن غوريون قد اشترى السلام هكذا: وعد الحاخامون بالمقابل بعدم الاعتراض على إعلان دولة إسرائيل.

في الواقع، لم تكن التسوية التي شملت أكثرية «الحريديم» في إسرائيل إلا وقتية في نظر كلٍ من الفريقين. كان «الحريديم» بالنسبة إلى بن غوريون يمثلون بقية مُحزنة من الشتات محكوماً عليها بالاندثار في دوامة المجتمع الإسرائيلي التقدمي الجديد. ويمكن للدين، في هذا المنظور، أن يكون مشاركاً في القضية الصهيونية، حافظاً الشعب اليهودي المشتت بين الأمم، لكن دون أن يكون له أي دور مستقل يلعبه. ورأى «الحريديم» بالذات الصهاينة كشذوذ مؤقت، وثورة ضد التوراة، والأسوأ من هذا وذاك كالمسيح الدّجال، دون أن يمنحوهم أملاً جدياً نوعاً ما بالحياة.

من الطبيعي أن تجد الغالبية العلمانية أمراً مُشيناً أن يضطر أبناؤها إلى المخاطرة بحياتهم، في حين يقبع «الدينيون» في قاعاتهم الدراسية آمنين. ويفسر «الحريديم» هذا الخرق للقانون غالباً باقتناع راسخ بأن دراسة التوراة تحمي اليهود في أرض إسرائيل أكثر مما يحميهم السلاح الذي تملكه الدولة ككل. ويبقى هذان المنظوران متميِّزين تماماً دون حوار، لا بل دون قاسم مشترك يمكن أن يقوم بينهما. لكن السلاح والحرب يصبحان، ككل واقع إنساني، موضع مداولة الحاخامين الشرعية.

هكذا يكون «السلوك الدفاعي» الذي نمّاه الصهاينة العلمانيون أكثر انحصاراً بالحاخامين المعاصرين. ويحاول المنتمون إلى التيار القومي ـ الديني بالذات الذين يعتبرون دولة إسرائيل بداية «بزوغ فجر خلاصنا»، حصر تطبيق القوة على «الدفاع الذاتي»، لكن مع قبولهم تعريفاً له أكثر شجاعة. ولو أن الدفاع الذاتي، في ما عدا بعض الاستثناءات هو المُبرّر الوحيد للجوء إلى القوة، فإن تحديد الدفاع الذاتي نفسه يصبح أساسياً في هذا الجدل، وبخاصة بالنسبة إلى القوميين ـ الدينيين، لأنّ «الحريديم» لا يجدون أنفسهم أبداً تحت ستار «الزاحال» [الجيش الإسرائيلي].

على العكس، ينكر يوئيل تايتلباوم (Yoel Teitelbaum) في هيا ـ يوئيل موش *(Va-Yoel Moshe)*، المصدر الأكثر جوهرية المعادية للسامية اليهودية، كل شرعية الصراع المسلح، مشيراً إلى الأيمان التي تمّ حلفها عشية الشتات. وبالنسبة إليه، فإن كل عمل تقوم به دولة غير شرعية هو بدوره غير شرعي. وهو يستند على «ماهارال»

(Maharal de Prague) براغ، الحاخام يهودا لوو بن بتسالل (Yehouda Loew ben Betsalel)[(٨٩)] (١٥١٢-١٦٠٩) الذي يؤكد أنّه حتّى أمام المجازر والاضطهادات لا يحق لليهود الإقامة في إسرائيل، ولا استعمال القوة بالأحرى ضد الأمم من أجل ذلك. وبحسبه، فإن الصهاينة بانخراطهم في أعمال العنف ضد العرب حنثوا باليمين القائل بعدم الثورة ضد الأمم (انظر الفصل الثالث)، وأنزلوا على اليهود كذلك مصائب وعذابات أكبر. وهذه إشارة واضحة إلى المحرقة والعنف الدائم الذي تعيشه دولة إسرائيل. ويحتقر تايتلباوم معنى الحروب التي قادته دولة إسرائيل واصفاً إياها بـ «مجازر هدفها الوحيد إبقاء يهودي كافر على رأس الحكومة»، أو بكلمات أخرى الإبقاء على بنية الدولة الصهيونية. ويشير إلى عدة مصادر تشريعية، مثل قانون «سيفر ميتسفوت كاتان» (Sefer Mitsvoth Kattan) الذي يغفل كلّ إشارة إلى المواقف الحربية في لائحة التعاليم المُمارسة في الوقت الحالي[(٩٠)].

هناك ناقد آخر للجوء إلى القوة هو الحنان واسارمان الذي قضى في المعسكرات النازية، وقد اتهم الصهيونية والتحدي الذي تمثله بالنسبة إلى العالم بأنّها كانت السب المباشر في المحرقة (انظر الفصل السادس). ويكرّر الحاخام فاسارمان أنّ اليهود يمثلون نعجة محاطة بسبعين ذئباً، لا غير، وهي إن نجحت في عضّ أحدها، فهذا لن يؤدي إلا إلى إثارة سخط البقية.

ينطبق هذا الرفض للجوء إلى القوة أيضاً على عمليات سابقة مجّدها الصهيونيون من جهة أخرى. هكذا يتم التشكيك باسم التقليد في بطولة مُقاومي «غيتو وارسو» (Ghetto de Varsovie)[(*)] خلال الحرب العالمية الثانية. وقد أُدخلت الثورة في وعي الإسرائيليين الجماعي على أساس أنه عمل شجاع ومثال يجب اتباعه. والحال أنّ لدى الذين يعارضون العنف رؤيا أخرى عن الثورة: «الموت موتاً بطولياً فقط من أجل الموت موتاً بطولياً، لا يتطابق مع الإيمان اليهودي. وهذا صحيح حتّى لو لم يكن أحدٌ في موقع التعرُّض للخطر، لكن بالأحرى إذا عرّض هذا العمل حياة الآخرين للخطر، هؤلاء الذين يُقدّرون كل دقيقة والذين لا يتوقفون عن انتظار الخلاص الإلهي حتى في الظروف الأكثر إحباطاً، لأن هذا الخلاص قد يأتي بأسرع من طرفة عين. [. . .] إن البطولة الحقيقية في عصرهم [عصر سجناء غيتو وارسو] هي العيش

---

(٨٩) Yehouda Loew ben Betsalel (Maharel), *Netsah Israël* (Jérusalem: Makhon Yerushalayim, 1997), chap. 24.

(٩٠) «May Jews Wage War or Battles in Our Time?,» *Jewish Guardian*, vol. 2, no. 8 (Spring 1981), pp. 10-15.

(*) الغيتو هو المكان الذي يُجبر اليهود على الإقامة فيه (المترجمة).

كبطل في خضمّ الآلام، وإبرازهم الجانب البطولي الحقيقي الذي خصَّهم الله به. [. . .] فلنمتنع عن إطراء بطولة ليس لها أساس يهودي»[٩١].

في خضم حرب الاستقلال الذي أدى إلى إعلان الدولة سنة ١٩٤٨، أعلن بعض اليهود الأورشليميي الأصل: «لن نترك أنفسنا نساق، نحن ونساؤنا وأولادنا، إلى الموت. ليحمنا الله من الموت، باسم الوثنية الصهيونية. إنّه من غير المعقول أن يستطيع الكافرون، الملحدون، الجاهلون، الهراطقة غير المسؤولين، جرّ سكّانٍ بكاملهم، وعدَّة مئات الآلاف من اليهود إلى الذبح كالنعاج: بسبب أفكارهم الخاطئة والمجنونة، ليحمنا الله منها، وأن تُبيحَ لهم بقيادة سُكّان بأكملهم إلى القتل كحمامة بريئة [. . .]»[٩٢].

لا نرى في ذلك موقفاً يحمل أية بصمة وطنية، ولا أي تضامن أخلاقي، لا بل أية غريزة بقاء. وبخلاف الرأي السائد، يرى هؤلاء «الحريديم» أن الخطر يأتي من الصهاينة ومن دولة إسرائيل: لم تكن الجيوش العربية الخمسة التي تدفقت على الدولة الحديثة غير رُسُلِ الغضب الإلهي الذي أيقظ، من وجهة النظر هذه، وقاحة اليهود الكافرين الذين يعتبرون أنفسهم أسياد العالم.

كان انتصار إسرائيل المدهش في حرب الأيام الستة قد قوّى من اندماج أغلبية من يهود العالم في دولة إسرائيل، وبعث التفاؤل عند السكان الإسرائيليين وألهب القوميين ـ الدينيين الذين رأوا فيه تدخلاً إعجازياً وعلامة رضا على المشروع الصهيوني. والحال أن الشعور بالخطر الذي غذّاه قادة إسرائيل عشية الحرب ـ والذي حرّك دعم العالم اليهودي الإجماعي تقريباً وولَّد التعاطف الأوروبي ـ بدا أنّه مناورة مُدَبَّرة. وشرح الجنرال ماتي بيليد (Matti Peled) (١٩٢٣–١٩٩٥)، عضو القيادة الإسرائيلية العليا آنذاك، الأمر بصراحة معهودة عند الإسرائيليين: «لم يكن الادعاء بأنّ خطر الإبادة كان يهددنا في حزيران/ يونيو ١٩٦٧، وأن على إسرائيل أن تحارب من أجل بقائها المادي، إلا خدعة. [. . .] وكلُّ الحكايات التي دارت حول موضوع الخطر الهائل المحدّق بنا بسبب ضيق مناطقنا البالغ، لم تؤخذ بالاعتبار في حساباتنا قبل الحرب»[٩٣].

كان الشعور مشابهاً في حلقات الأتقياء البعيدة، مع ذلك، بعداً هائلاً عن

---

(٩١) «Warsaw Ghetto Revolt: True or Fiction? The Torah View,» *Jewish Guardian*, vol. 2, no. 8 (Spring 1984), pp. 2-7.

(٩٢) *Torat Rabbi Amram* (Jerusalem: [n. pb.], 1977), p. 17.

(٩٣) *Le Monde*, 3/6/1972.

مجلس القيادة الحربي: لم تجد هذه الحلقات في تلك الحرب إلا مثالاً على العدوانية الصهيونية: «من يستطيع نسيان ظلمات الأيام الستة، حين هبّ الصهاينة متذرّعين بمضائق تيران، وكسحوا الأرض وأعلنوا الحرب. وانتهوا بغزو الأراضي العربية في إسرائيل كلها، وبلغوا مكان هيكلنا العظيم. ورافق ذلك وقوعنا في الحيرة والشك. وفي الأسبوع الأول الذي أعقب الاجتياح، نسي الحكماء حكمتهم: لقد قادتهم سلسلة الانتصارات، [. . .] كذلك ضراوتهم الذاتية إلى الرقص حول العجل الذهبي. كان اليهود الأتقياء تماماً ينظرون إلى الكارثة أمامهم من دون أن يستطيعوا الوقوف في وجهها»[(٩٤)].

أدان الربيّ ساتمار حرب الأيام الستة مُذكّراً بأنّ الصهاينة ضحوا بآلاف الأشخاص على مذبح الدولة التي يعتبرونها مصدر العنف في المنطقة كلها. والحال «أنّ التوراة لا تسمح ببذل حياة يهودية واحدة من أجل الدولة الصهيونية بكاملها. [. . .] وحتّى لو أنّ الأمة جمعاء تشكّلت من حكماء وأتقياء، فليس هناك أي مُسَوّغ لإخضاع اليهود لحالة حرب. إنّ التوراة تجبرنا على أن نبذل كل جهد ممكن من أجل الوصول إلى السلام وتفادي الحرب. لكن هؤلاء الصهاينة السافلين يفعلون عكس ذلك ويثيرون الشغب مع الأمم باستمرار»[(٩٥)]. وبحسب الرّبي ساتمار، فإنّ جرّ اليهود إلى الحرب من دون موافقة التوراة يعادل جريمة قتل، والنتيجة جسيمة وجذرية، ومنتشرة على نطاق واسع باليديشية في العالم «الحريدي»[(٩٦)].

لا بد من الإشارة إلى أن الحصول على تصديق التوراة أمر مستحيل، بحسب ما يذكره تايتلباوم، طالما أن نبياً لا يوّلي ملكاً يتطابق سلوكه مع التعاليم اليهودية. وهو ينكر هكذا آراء بعض الحاخامين «المزراحيين» الذين يشبهون دولة إسرائيل بالمملكة التي يحدّدها التقليد اليهودي، والميموني خصوصاً. وهكذا حاولوا تجييش اليهودية لصالح المشروع الصهيوني من جوانبه العسكرية. ويأسف المزراحيون لواقع أن يُوَلي القضاء اليهودي اهتماماً بصدد الأطعمة، وأن يكون اهتمامه أقل بشأن ما هو عسكري وسياسي، وهم يبذلون جهداً كي يجعلوا التوراة الشفوية حالية، وهذا مشروع لم يُقدّره الحريديم دائماً.

---

(٩٤) Haïm Katzenellenbogen de Nétouré Karta, dans: Aviezer Ravitzky, *Messianism, Zionism, and Jewish Religious Radicalism*, translated by Michael Swirsky and Jonathan Chipman, Chicago Studies in the History of Judaism (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1996), p. 74.

(٩٥) «Warsaw Ghetto Revolt: True or Fiction? The Torah View».

(٩٦) Yoel Teitelbaum, *Diborth ha-Kodesh*, transcription de quatre discours prononcés en Yiddish par le rebbé de Satmar après la guerre de 1967 (Brooklyn, NY: [s.n.], 1983).

أبرزت حرب الأيام الستة بالنسبة إلى القوميين ـ الدينيين أهمية شجاعة احتلال الأراضي واستيطانها. وأسف مراقبون كثيرون من خارج المعسكر «المزراحي» لهذا الاتجاه، لا بل اتهموا القوميين ـ الدينيين بالعنصرية والتعصب(٩٧). ونلاحظ مؤخراً أنّ هناك وعياً وسط الحركة القومية ـ الدينية بالذات: مثلاً، وجّه الحاخامان يوئيل بن نون (Yeol Bin-Nun) وأهارون ليختنشتاين (Aharon Lichtenstein)، انتقادات صارمة تجاه المبالغات النضالية القومية ـ الدينية، وبخاصة مبالغات المستوطنين في الأراضي المحتلة التي يعرفها الحاخامان بعمق. وأظهر اسحق بلاو (Yitzchak Blau)، وهو حاخام في مدرسة تلمودية قومية ـ دينية في الأراضي المحتلة أيضاً، أن هناك من يُشوّه بنظام مصادر يهودية ليستخلص منها تعليماً حربياً(٩٨). وأظهر أن عدّة حاخامين قوميين ـ دّينيين يستخدمون التوراة للتقليل من شأن قيمة الرحمة والترويج لعنصرية وإعطاء احتلال الأرض قيمة فائقة. ويرى في هذا الأمر تأثيراً خفياً لمثقفين علمانيين مُدهشين، ومن بينهم مثلاً بيرديشيفسكي (Berdyczewski) وأوري تسيفي غرينبرغ (Ouri Tsevi Greenberg) (١٨٩٦-١٩٨١)، اللذان يستنكران المسألة اليهودية ويرفضان التقليد الحاخامي بكامله.

في الواقع، يمثّل الإقرار بشرعية الصهيونية القوية والمتحدّية باستخدامها مصادر يهودية أداة تعبئة فاعلة. ومناصرو هذه المقاربة كثيرون، وبينهم حاخامون اتجاههم قومي ـ ديني. ويبدي بعض القوميين الدينيين شيئاً من الاستخفاف تجاه هذا الجانب من الإرث اليهودي: «نعم، إنّ إسرائيل، على الصعيد الأخلاقي، أفضل بنسبة ١٠ بالمئة من بقية العالم، وستكون «نوراً للأمم». وإذا كانت أفضل بنسبة ٢٥ بالمئة، فهي ستأتي بالمخلّص. وإن كانت أفضل بنسبة ٥٠ بالمئة، فسوف تموت»(٩٩). وكشف اسحق بلاو هذا الانفصام في التفكير القومي ـ الديني الذي يمجد، على غرار الصهيونيين العلمانيين، مفاهيم غريبة عن التقليد اليهودي: «الشرف القومي» أو «الفخر القومي». ويقبل «اسحق بلاو إنّه من السخرية اكتشاف أن هناك ناقداً لليهودية مقذعاً مثل فريديريك نيتشه استطاع التأثير في الجماعة اليهودية الدينية». وقد تفجّرت هذه النضالية القائمة على أساس ديني إثر حرب الأيام الستة وغزو الأراضي

---

(٩٧) انظر على سبيل المثال: Amnon Rubinstein, *From Herzl to Rabin: The Changing Image of Zionism* (New York: Holmes and Meier, 2002), chap. 7.

(٩٨) Yitzchak Blau, «Ploughshares into Swords: Contemporary Religious Zionists and Moral Constraints,» *Tradition*, vol. 34, no. 4 (Winter 2000), pp. 39-60.

(٩٩) من أجل تبرير هذا الانفصام الأخلاقي، انظر: Hertzel Fishman, «Moral Behavior under Conditions of Warfare,» *Avar ve-atid*, vol. 1, no. 1 (1994), p. 96.

التوراتية، وإذاً هي سابقة لانطلاقة الحركة النضالية الإسلامية في العقد الأخير.

أقلق انتصار ١٩٦٧ يشياهو ليبوفيتز (Yeshayahu Leibowitz) بعمق. وهاجم التكبر الذي سبّبه الانتصار، وكذلك شعور القوة الكلية التي يعتبرها وثنية. وأطرى هذا الناقد النافذ البصر إعادة الأراضي، وأضاف أنّه بخلاف هذه الإعادة ستبقى إسرائيل قلقة إلى الأبد. وقد أدلى ليبوفيتز بهذا الرأي بعد عدّة أشهر من حرب الأيام الستة، وفي الوقت نفسه تقريباً دعا الحاخام آمرام بلاو (Amram Blau) إسرائيل، كما دعاها هو، إلى إعادة الأراضي دون تأخير: «لو كان الصهاينة يتمتعون بأقل ما يمكن من العقل السليم [. . .] لطرحوا على الدول العربية تشكيل اتحاد يضم الفلسطينيين الذين يتمكنون هكذا من استرجاع حقوقهم. نحن نصنع السلام عندما نكون أقوياء. وهم أقوياء حالياً. لكنهم لن يفعلوا ذلك لأنهم متكبرون، وسيرفضون كل تنازل. وهم يفضلون تعريض ملايين اليهود للخطر الدائم على أن يروا عربياً يترأس مثل هذا الاتحاد. وقد تخيلوا أنفسهم أنهم ربحوا عبر هذه الحرب الخاطفة والمدهشة. وهم اليوم في ذروة جبروتهم دون شك. لكن الهبوط هو الذي سيبدأ الآن. ولن يلبثوا أن يروا ما جلبته حروبهم من أعداء كثيرين لهم. وسيكبر حقد العرب بعد وسيبحثون عن الانتقام. ولدى اليهود الآن آلاف الأعداء داخل حدودهم. نحن هنا في خطر كبير»[١٠٠].

في غمرة تفجُّر هجمات انتفاضة الأقصى الانتحارية، حين كتابتي هذه الأسطر، بدت تكهنات آمرام بلاو دقيقة بالأحرى. وقد ارتكز، هو الذي لم يفتح أبداً كتاب علوم سياسية، على قراءة يهودية للوضع، وعلى حساسية أخلاقية ترى أن اللجوء إلى القوة هو بمثابة فخ بالنسبة إلى اليهود، ويشكل خطراً عليهم. وأضافت أرملته مصدِّقة على كلامه بعد عَقدٍ من حرب الأيام الستة، أنّ الجنرال ديغول كان قد حذَّر عشية هجوم الجيش الإسرائيلي، قائلاً: «ستكون إسرائيل بعد انتصارها الخاطف أسيرة انتصارها»[١٠١]. والتحذير من عبث اللجوء إلى القوة، لا بل من خطره، شاطره فيه مراقبون مختلفون كفاية: جامعي مُتشدِّد، وحاخام حسّيدي، وجندي فرنسي. وأشارت روث بلاو إلى أنّ التقاء الأفكار أظهر أن الوضع كان متوقَّعاً تماماً، وأن كبرياء الصهاينة وعجرفتهم حجبتا بصرهم.

اقترح ليبوفيتز إثر استيلاء الفرق الإسرائيلية على القدس الشرقية منع الصلاة

---

(١٠٠) Blau, *Les Gardiens de la cité: Histoire d'une guerre sainte*, p. 234.

(١٠١) المصدر نفسه.

أمام حائط المبكى خشية أن يصبح الحائط مكان عبادة. إضافة إلى ذلك، منع زعماء «ساتمار» و«نيتورا كارتا» أيضاً الصلاة هناك، لكن لسبب مختلف: يجب عدم الاستفادة من انتصار الكفار.

ولو أنّ الجماعات اليهودية الليبرالية، في غالبيتها، اقتربت أكثر من الصهيونية إثر حرب الأيام الستة، فقد احتج عدة حاخامين ليبراليين ضد الموجة الوطنية. وأسفوا لحلقة العنف، واتهموا الصهاينة بأنهم أوقدوا هذا العنف واستعادوا التقليد الذي يمجِّد مَنْ يتوصل إلى تفادي الحرب. واستخدم جون راينر، الحاخام الليبرالي في لندن بدوره تاريخ العلاقات بين الأخوين عيسو ويعقوب، كي يُظهر عبث الانتقام(١٠٢). وأمر التوراة نسل الأخوين، الأدوميين والإسرائيليين، تفادي النزاع المسلح: «لا تكرَه أدومياً لأنه أخوك، لا تكره مصرياً لأنك كنتَ نزيلاً في أرضه»(١٠٣). وبالإشارة إلى المصري، يذكر التوراة ما يجبر الإسرائيليين على أن يكونوا عارفين بالجميل بدلاً من السعي إلى الانتقام. وبحسب راينر، يثبِّط التقليد من عزيمة اللجوء إلى القوة. ويسترجع مضمون شعارٍ رآه في أثناء الاحتفال بذكرى اغتيال رابين: «أعمال الانتقام السوية ـ هي السلام».

لا يُميِّز النقاد «الحريديون» للصهيونية من دون علمهم بأن هذا يتطابق مع تحليلات سياسية وتاريخية بين الحركتين السياسيتين الأساسيتين في إسرائيل: «اليسار» و«اليمين»(١٠٤). وهم يعتبرون أنّ الحزبين لا يشكِّلان إلا واحداً: فالصهيونية لا تسمح بأن تكون تعدّدية. والحال أن الذي يجمع بين الحزبين ـ وهو اليقين بشرعية الصهيونية ـ سيكون جوهرياً أكثر من الاختلافات النهجية والأسلوبية التي نُفرّقهما. وفي الواقع، فإن العماليين لم يكونوا أقل نشاطاً في تشجيع استيطان الضفة الغربية من خصومهم في حزب الليكود.

بقيت نتائج الاحتلال الذي بدأ سنة ١٩٦٧ حالية دائماً. وبما أنّ المُقرِّرين لهذا الاحتلال لم يصغوا إلى صوتي ليبوفيتز وتايتلباوم اللذين دعيا إلى إخلاء الأراضي المُحتلة على الفور، فإن التّحدي بالحفاظ عليها استأثر باهتمام الإسرائيليين. وقد احتج عدّة حاخامين أمريكيين وإسرائيليين ضد الاحتلال ودعموا الجنود الذين يرفضون

---

(١٠٢) John D. Rayner, «Beyond Retaliation,» *Issues* (American Council for Judaism) (Summer 2002), pp. 3 - 4.

(١٠٣) الكتاب المقدس، «سفر التثنية،» الأصحاح ٢٣، الآية ٧.

(١٠٤) هاتان العبارتان، الشائع استعمالهما في إسرائيل كما في مكان آخر، ليستا إلا نسبيتين. فجماعة الناخبين من اليسار أكثر سهولة وتثقيفاً من جماعة اليمين. وسيكون الأمر أكثر دقة دون شك بالكلام عن انقسام بين القومية القبلية المواطنية العالمية الليبرالية.

تأدية خدمتهم في هذه الأراضي(١٠٥). وهناك منظمات حاخامية مثل «منظمة حقوق الإنسان الربِّية»(١٠٦) تحدَّت دولة إسرائيل دون التطرق إلى الصهيونية مع ذلك. واستوحت منظمة أخرى(١٠٧) اليهودية وأظهرت اتجاهاتها القومية الدينية مع احتجاجها على أعمال ملموسة تقوم بها الدولة الصهيونية. وأعضاء هذه المنظمة مُتحدِّرون من الأرثوذكسية الأمريكية العصرية ومن الحركة القومية ـ الدينية الإسرائيلية التي تعتبر التزامها الصهيوني أساس هويتها. وقد أظهروا الأعمال الفظيعة التي يرتكبها الجيش الإسرائيلي والشرطة الإسرائيلية من دون أن يطرحوا سؤالاً حول شرعية يهوديّة الدولة. لكنهم يقلقون بشأن «أن كل مجتمع لا يتقبل مُساءلة سياسية سيكون بالضرورة فاسداً. وتتردد في إسرائيل المعاصرة، مع الأسف، أصوات دينية حادة ولها تأثيرها، تقترح بالضبط مثل هذا المجتمع»(١٠٨).

أدان النقاد «الحريديون» حرب لبنان التي أثارت حرباً كلامية أكثر من سواها في تاريخ إسرائيل بعبارات شبيهة بتلك التي استعملها معارضوهم العلمانيون. وقد استنكر بعضهم الحرب كتعبير عن قساوة تُظهر اليهود كقتلة، وهذا ما يدنس عندئذ الاسم الإلهي: «يستطيع القتلة غير المسؤولين وحدهم قتل الرجال والنساء والأطفال في المعسكر العدو للاستيلاء على مدينة»(١٠٩). وتُستبعد كل حجة تتعلق بالخطر الداهم الذي يخيِّم على الإسرائيليين لأن «العالم كله يعرف أن قوة جيش الصهاينة العسكري تتجاوز بكثير قوة العرب. ونعلم أنهم لا يستطيعون ربح حرب ضد الصهيونيين لأنهم ليسوا متقدمين عسكرياً كثيراً». ويجب، بحسب سائمار، عدم الثقة بالجندي الذي هو «دموي بطبيعته، ويحب المعركة وليس لديه منظور على المدى الطويل بالنسبة إلى عواقب الحرب». وهو يُلمِّح إلى أرييل شارون الذي كان وزير دفاع عندئذ، والذي ربّما ضلَّل رئيس الوزراء بيغين بفرضه حرب لبنان عليه.

أثارت انتصارات إسرائيل العسكرية في الواقع تساؤلات عند الذين يُدينون الصهيونية. هل من الممكن أن يحوز الكفار مثل هذه الانتصارات العسكرية؟ وبخلاف القوميين ـ الدينيين الذين يرون في الانتصارات نوعاً من العجائب، وبالتالي من

---

(١٠٥) إعلان مأخوذ من: *New York Times*, 22/3/2002.

(١٠٦) «Rabbis for Human Rights,» <http://www.rhr.israel.net>.

(١٠٧) «Oz VeShalom -Netivoth Shalom = Movement for Judaism, Zionism and Peace,» <http://www.netivot-shalom.org.il>.

(١٠٨) Blau, «Ploughshares into Swords: Contemporary Religious Zionists and Moral Constraints,» p. 57.

(١٠٩) «Torah Comments during the Zionist War in Lebanon,» *Jewish Guardian*, vol. 2, no. 8 (Spring 1984), pp. 16-17.

عطف إلهي، ينسب «الحريديم» المناهضون للصهيونية الانتصار إلى عمل الشيطان. وهم لا يمكنهم تصوُّر أن الله استطاع مساعدة هؤلاء الذين يعتبرونهم وثنيين[(١١٠)]. هكذا تكون التناقضات واضحة المعالم كثيراً: انتصار سنة ١٩٦٧ الذي هو عمل إلهي عند البعض، وعمل شيطاني عند آخرين، يولِّد سراباً عن الخلاص لخداع الحكماء. وفي هذا المنظور المركَّز لا يبقى هناك مكان لأيّة تسوية. وبالنسبة إلى أعداء الصهيونية يندرج النصر في مجموعة تدمير اتصالية تبدأ من انطلاقة الصهيونية، مروراً بالمحرقة، ونهاية بالزوال المحتوم بكلّ تأكيد.

كانت العملية العسكرية في عنتيبي (Entebbe) (أوغندا) سنة ١٩٧٦، من دون شك، إحدى الانتصارات الأكثر إدهاشاً للجيش الإسرائيلي - والأقل إثارة للجدل - لكنها أصبحت مع ذلك مناسبة للتحذير ضد هذا التكبُّر. وقد حرَّر الإسرائيليون رهائن طائرة الخطوط الجوية الفرنسية (Air France) المخطوفة التي تؤمن الرحلات بين تل أبيب وباريس. وشعر يهود كثيرون بالانفراج، لكن أيضاً بالفخر بالنسبة إلى القوات المسلحة الإسرائيلية. وقيل إنّه بعد عدّة أيام من العملية حذَّر زعيم روحي لمدرسة تلمودية كبيرة في بني - براك (Bnei-Brak) من أي شعور بالكبرياء والفخر بشأن ما حصل في عنتيبي وتجاه كل عمل عسكري إسرائيلي: «حتّى الشيء اليسير من الكبرياء هو علامة وثنية»[(١١١)].

تقوّي مطابقة التاريخ اليهودي لتأويله الصهيوني الصورة عن الذات كضحية. وتبرر الحكومة الإسرائيلية بهذه العبارات عادة عملياتها العسكرية. وبهذه العبارات تُساند منظمات يهودية كثيرة عمليات إسرائيل العسكرية في الرأي العام العالمي. ولا يعمل استخدام قسم كبير من وسائل الإعلام العربيّة للكليشهات المعادية للسامية إلا على تقوية هذه الصلة العاطفية بين الاضطهادات المعادية لليهودية التي حدثت في القرون الماضية وهشاشة الإسرائيليين أمام الهجمات الإرهابية، وبخاصة الانتحارية منها.

ولاحظ مُعلِّقون إسرائيليون كثيرون أن قدرة إسرائيل العسكرية التي تملك الجيش الأقوى بما لا يقاس في المنطقة لم تُغيِّر إطلاقاً من صورتها الذاتية كضحية[(١١٢)]. ولا

---

(١١٠) Ravitzky, *Messianism, Zionism, and Jewish Religious Radicalism*, p. 75.

(١١١) انظر مقابلة مع أفنير موشي (Avner Moshé) في مونتريال بتاريخ ٢٢ تشرين الثاني/ نوفمبر ٢٠٠٢.

(١١٢) Yaron Ezrahi, *Rubber Bullets: Power and Conscience in Modern* (Berkeley, CA: University of California Press, 1998).

يحمل تغيير التوازن لمصلحة إسرائيل التغيير المنتظر في وعي السلطة عند الإسرائيليين. وهذا التباين بين القدرة الفعلية والشعور بالفخر لا يعمل إلا على شحذ خطاب التبرير الذاتي (Self-righteousness) الذي يعمُّ إسرائيل.

«العالم كله ضدنا»، هذا ما يلخصه شعور منتشرٌ كثيراً، ولا سيّما على الصعيد السياسي، وتبدو إسرائيل معزولة أكثر فأكثر ولا تستطيع الاعتماد إلا على الولايات المتحدة وبعض مَنْ يدور في فلكها من الأكثر إخلاصاً لها. وهذا الشعور بالعزلة وبالتهديد المُداهم يرتبط مباشرة تقريباً بالعبارة التي يردّدها اليهود في بداية وليمة الفصح الاحتفالية: «كل ذريَّة تنهضُ ضدنا كي تبيدنا، والقدُّوس تمجَّد اسمه، يخلّصنا من براثنها»[١١٣].

لكن، كما الحالة غالباً في الاستخدام السياسي للدين، لا يُذكر إلا القسم الأول من العبارة، ويُترك الوعد بالخلاص الإلهي جانباً. هكذا تَشَكَّل اسم أول حركة للمستوطنين اليهود في فلسطين سنة ١٨٨٢. و«بيلو» (Bilou) هي التسمية المركبة من أحرف الكلمات الأربع الأولى من الآية: «يا بيتَ يعقوب هلمَّ فنسلك في نور الرب»[١١٤] التي حُذِفَ منها «لِنَسِر في نور الرب». وهكذا أيضاً كانت نجدة اليهود السوفيات الراغبين في الهجرة في السنوات ١٩٦٠-١٩٨٠. وقد حذف من الشعر «أَطلِق شعبي» القسم الثاني منه «لِيَعبُدَني»[١١٥]. في هاتين الحالتين كان ما حُذِفَ هو الصلة المعيارية مع الله.

في الوقت نفسه، احتج عدّة حاخامين في إسرائيل وفي الشتات ضد ثقافة الضحية التي انتشرت بين اليهود. وقال الحاخام ماير شيلّر متعجباً: «شخصياً، أنا لم أجد أبداً أنّ صورة المُشرك الذي يكره اليهودي باستمرار يجدر إعادة النظر فيها على ضوء الواقع. هذا الأمر أسطورة بكل بساطة، وأسطورة قبيحة زيادة على ذلك»[١١٦]. وهناك لازمة يهودية أخرى تفيد غالباً في أن الاستسلام إلى كره الأمم الأبدي هو المثل التلمودي السائر «عيسو يكره يعقوب». والحال أن بعض الحاخامين ومنهم نتسيف (Netsiv) يؤكدون أنّه في المستقبل سيحب الاثنان بعضهما بعضاً بعمق مثل الحاخام يهوذا الأمير (Judas le Prince) والإمبراطور أنطونينوس (Antonin)[١١٧]. ونفهم في

---

(١١٣) *La Haggada de Pâque* (Paris: Alpha-Magium, 1988), p. 34.

(١١٤) الكتاب المقدس، «سفر إشعياء،» الأصحاح ٢، الآية ٥.

(١١٥) المصدر نفسه، «سفر الخروج،» الأصحاح ٩، الآية ١٣.

(١١٦) Mayer Schiller, «The New Judaism?,» *Issues* (Summer 1998), pp. 5-12.

(١١٧) Naphtali Zvi Yehuda Berlin, *Ha-emek Davar* (Jerusalem: Yeshivat Volojine, 1999), شرح لـ: الكتاب المقدس، «سفر التكوين،» الأصحاح ٣٣، الآية ٤.

ضوء هذا التأويل بشكل أفضل لماذا كان الحاخاميون يستوحون تاريخ يعقوب وعيسو قبل التفاوض مع السلطات الرومانية: كانوا يبحثون على تحويل عدوٍ إلى صديق.

دخل المجتمع الإسرائيلي في أزمة يائسة منذ بدء الانتفاضة الثانية. وبدا أن القوة العسكرية الإسرائيلية لم تأتِ إطلاقاً بالسلام والأمن إلى الإسرائيليين. وعلّق حاخامون، كما ضباط كبار، على عدم جدوى اللجوء إلى القوة ضد الفلسطينيين. وما قام به هؤلاء الأخيرون من استخدام الاغتيالات الانتحارية يطابق ما جاء في آية من سفر التثنية: «فخرج عليكم الأموريّون المُقيمون في ذلك الجبل لملاقاتِكم وطاردوكم كما تفعلُ النَّحلُ وحطَّموكم في سَعيرِ(*) إلى حُرمة»[118]. ويوضح تفسير راشي «أنّه مثل هذه النحلة تماماً التي تلسع الإنسان فيموت على الفور، كذلك فإن الأموريين الذين يصيبونكم يموتون فوراً». وأضاف الحاخام إسحق زيف ها ـ ليفي فلفل سولوفيشيك (Isaac Zeev Ha-Levi Velvel Soloveitchik) (١٨٨٦-١٩٥٩) شرحه في هذا الصدد إلى تفسير راشي. وهو يعتبر مُجدِّداً في الدراسات التلمودية وشاهداً مباشراً على شجاعة الإسرائيليين العسكرية. وقد شدَّد على عبث القتال مع العرب قائلاً:

«يُفكِّر [الصهيونيون] في أنهم بقتلهم العرب يخيفونهم [. . .]، لكنهم لن يتوقفوا عن مهاجمة اليهود حتى النهاية. ويعتدي العرب علينا لأنهم مرسلون من السماء. [. . .]. ويفعل العرب ذلك ليس لأنهم لا يخافون من الجيش الإسرائيلي، بل لأنّ أحداً أرسلهم من العلى. ويعني «حتّى النهاية»[119] أن مليون عربي سيكونون مستعدين لبذل حياتهم من أجل أن يقتلوا يهودياً فقط»[120].

هكذا، فإن الآية التي تتعلق بالمصائب التي لا بدّ من أن تحلّ على أبناء إسرائيل في حال تشديدهم على رفض طاعة المشيئة الإلهية تتحول، في شرح بريسكر روف النبوية، إلى تلميح بشأن الشباب الفلسطينيين الذين يضحون بحياتهم الذاتية من أجل قتل الإسرائيليين. وعلّق الحاخام المزراحي موشيه سوبر الذي تحفَّظ منذ ذلك الحين إزاء الصهيونية بأسلوب مختلف سنة ١٩٩٠: «يتألم الفلسطينيون بكل تأكيد أكثر من الإسرائيليين. هذا مجرى الثورات المسلحة عادة. لكن كل فلسطيني يموت سيفيد موته

(*) كثيراً ما يرد إسم سَعير موازياً لاسم أدوم وهو يدل على أرض عيسو (أدوم) التي كانت أولاً شرقي العَرَبة (المترجمة).

(١١٨) الكتاب المقدس، «سفر التثنية،» الأصحاح ١، الآية ٤٤.

(١١٩) هذا التعبير بالعبرية: «ad horma» وهو يُترجم كما ورد في الآية «إلى حرُمة» أو «حتى النهاية»، «حتى الإبادة التامة».

(١٢٠) ورد في: Yosef Liss, *Yosef Daat* (Bnei-Brak: [n. pb.], 1999), part 2, p. 230.

في دعم منظمتهم فقط، في حين أنّ كل إسرائيلي يموت سيضعف بُنيتنا. هذه معركة لا نستطيع ربحها»[١٢١].

كان الربيّ ساتمار، يوئيل تايتلباوم، قد صلّى غالباً من أجل زوال دولة إسرائيل دون أن يعاني اليهودي هذا الزوال. وهو لم يُقدِّم أيَّ حل سياسي، لكنه اعتبر الدولة تهديداً خطيراً بالنسبة إلى اليهود. ورفض، مثل كثيرين من نقاد الصهيونية، وضع السيناريوهات لذلك بالاستناد إلى إيمانه بالله الذي سيكون هو قادراً على إتمام هذا العمل. ووجَّه بعضٌ من تلاميذه بإصبعهم إلى انهيار الاتحاد السوفياتي السلمي ـ على رغم ترسانته النووية وقواته العظمى المعروفة ـ كمثال عن إمكانية مثل هذا التحوُّل الإعجازي. وبقي حاخامون كثيرون يراودهم الشك بشأن فائدة انتصارات الجيش الإسرائيلي الخاطفة لضمان أمن اليهود. وانتشر مفهوم هذا العبث إلى أبعد من الحلقات الحاخامية بكثير.

كذلك هناك رسالة مُحذِّرة صادرة عن كتاب مهم أشرف عليه دانيال العازار (Daniel Elazar) (١٩٣٤-١٩٩٩)، وهو رائد في ما يتعلق بالبحث حول التقليد السياسي اليهودي في إسرائيل: «إنَّ إلقاءنا نظرة إلى الوراء، إلى ما قبل ٢٥٠٠ سنة مرَّت على وقوع الحدث، تفيدنا في معرفة أن الأنبياء الرؤيويين وليس السياسيون اليوم ـ الملوك والنخبة ـ كانوا واقعيين حقيقيين على المسرح العالمي. وقد حكم مجرى الأحداث إلى جانب أشعيا(*) الذي دعا إلى الحياد في مواجهة الأزمة الآشورية، وليس إلى جانب الملكين آحاز وحِزقيّا(**). وبعد قرن من ذلك، قادت أهواء الفريق «الوطني» في البلاط إلى القضاء على الملكية وحريق الهيكل وزوال الشعب اليهودي شبه التام، وليست أبداً نصيحة إرميا النبي(***) الذي وقف في وجه التمرُّد ضد بابل[١٢٢]، وهي التي قادت إلى ذلك».

---

(١٢١) Moshé Sober, *Beyond the Jewish Sate: Confessions of a Former Zionist* (Toronto: Summerhill Press, 1990), p. 91.

(*) ظهر أشعيا في واجهة أحداث الساعة السياسية في مطلع عهد آحاز (٧٣٥ ـ ٧١٦؟) وكان يرى في أشور عصا غضب الرب (المترجمة).

(**) كانت سياسة آحاز مناصرة لأشور. وحلّ جزقيا محل آحاز أبيه في السنة ٧١٦ ق.م. انظر: الكتاب المقدس، «سفر الملوك الثاني،» الأصحاح ١٦، الآية ١٨ (المترجمة).

(***) كان موقف إرميا أنّه يجب القبول بالتفوق البابلي، لا لأسباب انتهازية، لأنه ليس برجل سياسي، بل لأن تلك مشيئة الله. فالذي يريده الله ليس دولة يهودية، بل شعب الله الأمين له. انظر: المصدر نفسه، «سفر إرميا» (المترجمة).

(١٢٢) Robert Gordis, «Politics and the Ethics of Judaïsm,» in: Daniel J. Elazar, ed., *Morality and Power: Contemporary Jewish Views* (Lanham, MD: University Press of America; [Jerusalem]: Jerusalem Center for Public Affairs, 1990), p. 4.

تتطابق هذه الملاحظات جيداً مع الآراء الحاخامية المعارضة للجوء إلى القوة، وإنّه لذو مغزى أن يقدّم ألعازار [مؤسس مصنع الأفكار] (Le Jerusalem Center for Public Affairs) نصائح لعدة حكومات إسرائيلية، وأن يبقى قريباً من الحلقات القومية.

أثارت «العسكرية» ردّات فعل عند الحاخامين الشاهدين على انطلاقة الصهيونية قبل إقامة الدولة بكثير. وقد تنبأ الحاخام غودمان (Güdemann) في فيينا في نهاية القرن التاسع عشر بأن الصهاينة سينتهون إلى إنشاء يهودية مدافع وجِراب تُبدِّل أدوار داود وغولياث (David et Goliath)، وإلى إفساد اليهودية التي لم تمجِّد الحروب أبداً ولم تؤلِّه المحاربين. ويلخص قوله، مُستشهداً بشاعر نمساوي، بأنّ الصهاينة يسلكون طريق الإنسانية «من التابعية اليهودية إلى البهيمية»[١٢٣].

وبحسب معاصره الربّي لوبافيتش، فإن ما يشكل ضمان بقاء اليهود هو الصبر و«عذوبة الروح». وتظهر الدونية المادية مصدر قوة وصلابة. ورأيه تقليدي في الواقع. ونجد فيه إشارات تعود إلى ما قبل عدّة قرون في كتابات مؤسس الميمونية: «في حين أنّ التيار المائي يهدم الجدران وينساب على مدى الصخور، تبقى الأشياء العذبة قائمة. هكذا يُدمِّر الشتات الدعائم الكبرى والأسوار الشاهقة، لكن القدُّوس، ليتمجَّد اسمه، يُخلِّص الأمة الضعيفة والعذبة كي لا يجرفها التيار معه»[١٢٤].

والحال أن الدولة، بالنسبة إلى القوميين ـ الدينيين تشكِّل بداية العصر المسياني، وقد توصلوا إلى نتائج جذرية في هذا الصدد: «حين انفتحت أبواب الأرض المُقدَّسة، لم تعد هناك أية حاجة إلى إطالة الشتات، وقد تركتنا العناية الإلهية منذ ذلك الحين وعوملنا منذ ذلك الحين فصاعداً بحسب قوانين العالم المعتادة التي تطبَّق على الأقليات القومية التي تجد نفسها مُعرَّضة لخطر الإبادة. وإذا كان الشتات مصدر عنائنا سابقاً، فقد أصبح اليوم نتيجة خطأنا»[١٢٥].

ينجم عمّا سبق وجوب الاعتماد على قوّة السلاح، مّا يشكل في الواقع إحدى مطالبات الصهيونية الأساسية حول هذه النقطة. وانضم القوميون ـ الدينيون أولاً إلى

---

(١٢٣) ورد في: Robert S. Wistrich, «Zionism and Its Religious Critics in Vienna,» paper presented at: *Zionism and Religion*, p. 152.

(١٢٤) رسالة من الحاخام ميمون دايان (Maimon Dayan) (مؤسس الميمونية) وردت في: Ravitzky, *Messianism, Zionism, and Jewish Religious Radicalism*, p. 16.

(١٢٥) شرح بيناس بولونسكي (Pinhas Polonsky) للفصل ٣٢ من سفر التكوين، أخذ من: «Machanaim,» <http://www.Machanaim.org/tanach/weekly/vayishfo.htm>.

الصهاينة العلمانيين المُشبَّعين منذ البداية بفكرة اللجوء إلى السلاح، وأصبحوا بعد حرب ١٩٦٧ من أشد المناصرين لهذه الفكرة. ومع أنّ حماس الشباب الصهاينة أدهش بعض الحاخامين إلا أنّ هؤلاء لا يوافقون عليها: «إنهم لا يلجأون إلا إلى الاستراتيجية السياسية والعسكرية ليستعيدوا أورشليم بالقوة، وهم هكذا يقفون ضد الأيمان التي أقسموها لله [. . .]، ويشدّدون على أن يكون جمع أهل الشتات سابقاً لمجيء المُخلّص. [. . .] لأنّه ليس بالقوة ولا بالجبروت نعود إلى أرضنا، ولن تعيد أيّة فذلكة سياسية دولتنا إلينا»(١٢٦).

لم يعد العنف، في بداية القرن الحادي والعشرين، يقتصر على الذين يؤدون الخدمة العسكرية، بل صار جزءاً من الحياة اليومية للمستوطنين الذين يشكّل القوميون ـ الدينيون نواتهم الأيديولوجية. وقد طبقوا مقاربة القوة على المدنيين أولاً، وبعدها على كلّ مَنْ يعتبرونه عقبة في سبيل الاحتفاظ الدائم بالأراضي. هكذا هاجم مراهقون قوميون ـ دينيون، يرتدون ثياب يهود ممارسين لشعائرهم الدينية(١٢٧)، صحافيين ومراقبين دَوْليين في شوارع الخليل الضيقة وفي مناطق أخرى. ويُعتبر العنف السياسي ضد المعارضين السياسيين اليهود من ضمن هذا الدين المتمسّك بالقوة الذي اتُّهِم، إضافة إلى ذلك، باغتيال رابين.

لا يرى نقاد الصهيونية في العنف فظاظة فقط قد تؤدي حتماً بالنسبة إليهم إلى ترك التقليد الذي يلتقي فيه القوميون ـ الدينيون بمواطنيهم العلمانيين. لكنهم يدينون بشدة سلوك القوميين ـ الدينيين الاحترابي الذين يتهمونهم بالادعاء بالمحافظة على التقليد، مع ثورتهم ضده. ويرتكب القوميون ـ الدينيون هكذا انتهاكاً خطيراً بشكل خاص: امتهان الاسم الإلهي، لأن الذين يشاهدون على الشاشة الصغيرة صور يهود أتقياء ظاهرة في صدد الإساءة إلى صحافيين أجانب ومدنيين عرب لا يمكنهم إلا استخلاص أن اليهودية هي التي توحي بهذه الفظاظة.

بذل الحاخامون المناهضون للصهيونية، كردّ فعل على هذه الصور العنيفة التي تشكل جزءاً من الانتفاضة الثانية، جهودهم من جديد لفصل عمل القوات المسلحة الإسرائيلية عن اليهودية وعن اليهود بصورة عامة. ولجأوا، من بين وسائل أخرى، إلى نشرات إعلانية في صحف يومية باللغة الانكليزية في انكلترا وأمريكا الشمالية لاستنكار العنف الذي ينسبونه دون التباس إلى الطموحات الصهيونية لإنشاء دولة

---

(١٢٦) Moshé Hager de Kasowa, dans: Rosenberg, dir., *Mishkenoth ha-ro'yim*, tome 2, pp. 362-363.

(١٢٧) «Settlers Attack Reporters,» *Haaretz*, 17/10/2002.

إسرائيل والحفاظ عليها. وفي أثناء تظاهرة اتحاد منظّمات العرب والمسلمين الأمريكيين في شباط/ فبراير ٢٠٠٢ تمّ توزيع النص التالي الذي كتبته نيتورا كارتا: **«[. . .] إنّ المعاملة القاسية التي يعانيها الشعب الفلسطيني تخالف الوصية الإلهية الداعية إلى معاملة كل إنسان بطيبة وبعدل [. . .]. ونعلن لجميع إخوتنا العرب والمسلمين أن نزاعكم ليس مع الشعب اليهودي، شعب التوراة. ونحن نبقى واقفين إلى جانبكم في آلامكم. ونسأل ألا يعود هناك ضحايا بريئة فلسطينية أو يهودية. إننا نصلّي كي تصبح الدولة الصهيونية، بعون الله، ذكرى بعيدة وكريهة»**[١٢٨].

توصّل الناشطون المناهضون للصهيونية، على رغم إمكاناتهم المتواضعة إلى حدٍّ ما، إلى نقل رسالة المصالحة هذه مع الفلسطينيين، وإدانة العمليات العسكرية الإسرائيلية، إلى جمهور واسع من المستمعين العرب والمسلمين. وأجروا مقابلات على شبكة «الجزيرة» المُتلفزة المنتشرة عبر عالم الناطقين بالضاد، وفي التلفزيون الإيراني، وكذلك في صحف ومجلات كثيرة. وأعلن مناهضون للصهيونية بمناسبة عيد «بوريم» الذي احتفل به في خضم أحداث عنف مُتفجّرة في أرض إسرائيل سنة ٢٠٠٢: «إنّ البوريم هو عيد يحتفل بانتصار الإيمان ضد البربرية، وانتصار الخير على الشر. ومن المناسب لنا رفض الهرطقة وأعمال العنف الحالية التي تقوم بها الصهيونية في هذا اليوم الاحتفالي». وأحرقوا العلم الإسرائيلي علانية في عدّة مدن في أنحاء العالم وأرفقوا ذلك بالتعليق التالي: «بلغت الصهيونية نهايتها المحتومة. فعدد الموتى لا يتوقف عن الازدياد، وليس من حلٍّ قابل للاستمرار في متناول اليد. وقد تمكّن الشعب اليهودي شيئاً فشيئاً من التعرف إلى واقع الصهيونية، وإلى رفضها مفهوم الشتات والخلاص كما عبّر التوراة عنه، وسلوكها العدواني إزاء غير اليهود بصورة عامة والفلسطينيين بشكل خاص. ونحن نعلن، بحرقنا العلم الإسرائيلي، أنّ دولة إسرائيل، على عكس ادعاءاتها اللامعقولة، لا تمثل الشعب اليهودي. وهي تمثل، في الواقع، إنكاراً لإيماننا. وإن أعمالها القائمة على معاملة الشعب الفلسطيني بشراسة يجعلها في تناقض مع اليهودية. [. . .]، وهدف الشعب اليهودي هو البقاء كمواطنين وطنيين في بلاد شتاتهم والعيش بسلام مع جميع البشر»[١٢٩].

تنطلق من داخل اليهودية الليبرالية أيضاً انتقادات تطرح مسألة وجود الدولة الصهيونية بالذات وتتهم الصهاينة الأمريكيين بالخبث البالغ. وتمسّكت منظمة «مجلس

(١٢٨) «The Cry of the Jewish People: The Holy Land in Turmoil - The Only Solution,» Declaration du Netouré Karta International, Washington, DC, 7 February 2002.

(١٢٩) «Orthodox Jews to Burn Israeli Flag in International Ceremony,» Declaration du Netouré Karta, 23 February 2002.

اليهودية الأمريكي» (American Council for Judaïsm) بموقفها المناهض للصهيونية التقليدي ولو أن المعابد اليهودية الليبرالية اندمجت أكثر فأكثر مع دولة إسرائيل منذ حرب الأيام الستة. وأبرز الحاخام إيلمر برغر (Elmer Berger) مؤسس هذه المنظمة، تَشوُّش زملائه الحاخامين الذين مع نضالهم من أجل العدالة والسلام، فهم يرفضون إدانة المشروع الصهيوني، وهو بحسب رأيه مشروع عسكري وقمعي. وقال: «أشعر بمزيج من الحزن وبشيء من السخرية عندما ألاحظ اشتراك حاخامين في نضالات من أجل حقوق الإنسان في الولايات المتحدة، مع التزامهم الصمت حيال مقاربة التمييز العنصري الذي تمارسه البنية التحتية والدولة الصهيونية(١٣٠). وهناك مصدر آخر لليهودية الليبرالية يكرر وجهة نظر منتشرة إلى حدٍّ ما بين اليهود في بداية القرن الحادي والعشرين: «[. . .] إن التناقض بين القيم اليهودية واللجوء إلى القوة الذي تمارسه إسرائيل أصبح حقيقة معترفاً بها أكثر فأكثر من قِبَلِ يهود يبحثون عن تجديد إيمانهم بالتقليد الديني الإنساني وفصله عن القومية التي تفسده في أحيان كثيرة»(١٣١). وبالنسبة إلى حاخام وليامسبورغ لايتنر (Leitner de Williamsburg)، فإنّ دولة إسرائيل تولِّد العنف بوجودها بالذات، وإنّه «لمن الأسهل أن نجيء بالمسيح من أن يحلَّ السلام بين العرب والدولة الصهيونية»(١٣٢).

سادساً: في أصول الإرهاب

يشير نقاد الصهيونية غالباً، لإظهار قساوة حركة التحرر القومية اليهودية، إلى أول اغتيالٍ سياسي يهودي وقع على أرض إسرائيل منذ قرون، وهو اغتيال جاكوب إسرائيل دي هان (Jacob Israël De Haan). وكان دي هان (١٨٨١-١٩٢٤) يعمل كناطق باسم حركة «أغودات إسرائيل» الإسرائيلية، وقد أثار اغتياله ردّ فعل عند يهود القدس الأتقياء(١٣٣).

كان دي هان، الشاعر والصِحافي والمحامي، قد هاجر إلى فلسطين لأسباب صهيونية. واستقبله مجتمع القدس الراقي وتقدَّم بين الجماعات النافذة. وتعكس

---

(١٣٠) Elmer Berger, *Memoirs of an Anti-Zionist Jew*, Monograph Series; no. 48 (Beirut; [Washington]: Institute for Palestine Studies, 1978), p. 3.

(١٣١) Allan C. Brownfeld, «The Growing Contradiction between Jewish Values and the use of Israeli Power,» *Washington Report on Middle East Affairs* (May 2002), pp. 87-88.

(١٣٢) مقابلة المؤلف مع الحاخام أبرهام لايتنر في وليامسبورغ بتاريخ ١١ تشرين الثاني/ نوفمبر ٢٠٠٢.

(١٣٣) انظر الفصل الخامس من أجل التعرف إلى السياق السياسي لهذا العمل الإرهابي. وللاطلاع على الرواية الحريدية لهذا الحدث، انظر أيضاً: Emil Marmorstein, *A Martyr's Message* (London: [n. pb.], 1975).

كتاباته التي نُشرت في هولندا في ذلك الحين الثقة العمياء التي منحتها الصهيونية له. وقد أعد في سنة ١٩٢٠ دفاعاً مدهشاً لفلاديمير جابوتنسكي المتهم بارتكاب أعمال عنف ضد العرب. وأدت معرفته بجابوتنسكي وبزعماء آخرين من زعماء الحزب اليميني المقبل، إلى الحذر في ما يتعلق بالخطر الذي يمثله جانب العنف في الصهيونية. وكان هؤلاء عندئذ مأخوذين بالحركات الفاشية في أوروبا[١٣٤]. وأسف دي هان صراحة لعدوانية المشروع الصهيوني، وانضم إلى حركة «أغودات إسرائيل» (حزب سياسي متشدِّد تأسس سنة ١٩١٢)، وأصبح هكذا الناطق باسم مُناهضي الصهيونية الدينيين. ووقف بنفسه أيضاً على النزاع القائم مع العرب الذي أثارته النشاطات الصهيونية بإدخالها التمييز العنصري في العمل والعادات الفاسقة والوعي القومي الذي كان حتّى ذلك الحين غريباً عن المنطقة.

اتخذت رسائل دي هان التي نشرها في هولندا وانكلترا منعطفاً واضحاً ضد الصهيونية. وقد عرف، في آن معاً، الأوساط الصهيونية من الداخل والأوساط الغربية التي كان عمله كصحافي يتوجّه اليها. وانصبَّ تفكير دي هان على إنشاء تحالف مناهض للصهيونية يضم حزب «أغودات إسرائيل» وجماعات يهودية تقية وأعيان من العرب. ومن الممكن لمثل هذا التحالف بين اليهود والمسلمين والمسيحيين أن يقلّل من اعتبار الصهاينة، وهم أقلية دائماً، إلا أنهم تابعوا الكلام باسم اليهود ككل مدفوعين بشعورهم أنهم يؤدون مهمة تجاههم. وتخلّى الصهاينة عن دي هان وأبعدوه وأهانوه. وتبرز إحدى الحوادث الصعوبة التي يُعانيها يهودي غربي وبرجوازي في حال اتخاذه موقفاً مناهضاً للصهيونية في مجتمع تأدلج بقوة، ويتألف في قسم كبير منه من الصهيونيين الروس اليساريين.

وروى سائح هولندي أنّه في أثناء نزهة قام بها مع دي هان في شوارع القدس، أوسعه بعض المارة شتماً وأوقعوه أرضاً. وسأله السائح: «ألا يُعتبر هذا الأمر علامة على قلة الاحترام؟». وأجابه دي هان: «على العكس، هذا علامة احترام لك؛ وإلا لبصقوا في وجهي أيضاً».

تلقّى دي هان تهديدات بالموت، لكنه رفض ترك فلسطين والتخلي عن نشاطاته المناهضة للصهيونية. أخيراً، إذ نشرت إحدى الصحف عزمه على تشكيل حركة مناهضة للصهيونية على أثر الزيارة التي كان ينوي القيام بها إلى لندن، اغتاله عملاء من منظمة «الهاغانا» في الشارع بعد الصلاة. وشرح مؤرخ من الهاغانا أسباب

---

(١٣٤) Schattner, *Histoire de la droite israélienne: De Jabotinsky à Shamir.*

الاغتيال هكذا: «اندفعت «أغودات إسرائيل» إلى أتون الصراع الدائر بين الجماعة الواحدة. وكانت مستوطنة «يشوف القديمة» تحت السيطرة حتّى الحرب الكبرى، وكان أعضاؤها يشكلون أكثرية السكان اليهود ويشعرون كأنهم في منازلهم الذاتية. ورفض سكان «يشوف القديمة» الاستسلام والخضوع للسيطرة الصهيونية [. . .]. وعندما انفصلوا وأسسوا جماعة قائمة بذاتها ومستقلة لم يعد أحدٌ يزعجهم. ولولا دي هان لنظّموا جماعتهم الصغيرة من دون أن يكون لها مغزى سياسي أو قروي (Communale). واستخدم دي هان علاقاته لنقل هذا الصراع إلى المجال السياسي الدولي. وتطلّع إلى إنشاء منظمة سياسية لمنافسة الحركة الصهيونية التي ما زالت في خطواتها الأولى، وغير راسخة تماماً، وهذا هو الخطر الذي شكله دي هان(١٣٥).

كان الصهاينة يخشون من قدرة دي هان على إنشاء منظّمة منافسة مؤلفة من زعماء حاخامين يرفضون الطموحات القومية للحركة الصهيونية، وعلى إقامة علاقة تعاون مع الزعماء العرب. وهذا الاحتمال بالذات هو الذي أخاف الصهاينة الذين سيجدون أنفسهم عندئذ أقلية على الصعيد الديمغرافي (السكاني).

أخذ دافيد تيدهار (David Tidhar) (١٨٩٧-١٩٧٠) على عاتقه التحقيق في الاغتيال، وهو أحد أفراد الشرطة البريطانية وعميل في منظمة «الهاغانا». ولم يقبل المتواطئون في هذه الجريمة بدور «الهاغانا» في هذا الاغتيال السياسي إلا بعد أربعين سنة من وقوعها. وروى تيدهار في مقابلة إذاعية، قائلاً: «[. . .] بعد التخريب الذي أحدثه دي هان قررت «الهاغانا» القضاء عليه وعدم السماح له بالسفر إلى لندن. ولو أنه بقي على قيد الحياة لسبّب الكثير من المشاكل. وآسف لأنّ الاختيار لم يقع عليّ لاغتياله. وكانت مهمتي حماية الذين تمّ اختيارهم للقيام بهذا العمل. كان دي هان قد ذهب إلى كنيس «شآري تسيدك» (Shaaré Tsedek) لأداء صلاة العصر. كنتُ الضابط المكلف بمنطقة «ماهانِه يهودا» (Mahané Yehouda)، حيث أكثرية أفراد الشرطة من العرب. وطُلِبَ إليّ أن لا يكون هناك أيّ ضابط عربي في مركز الشرطة بين الساعة الثالثة والخامسة بعد الظهر. ووضعت ضباطاً من اليهود مكان الضباط العرب وأعطيتهم التعليمات التالية: إذا سمعتم إطلاق الرصاص، فلا تتحركوا إطلاقاً قبل تلقّيكم أوامري. وبعد ترتيب كل شيء اقتربتُ من المنطقة وانتظرت طلقات المسدس(١٣٦).

(١٣٥) Yehuda Slutzki, in: *Guardian of Jerusalem = [ha-Ish al ha-homah]: The Life and Times of Yosef Chaim Sonnenfeld*, adapted by Hillel Danziger from the three volume Hebrew biography «Ha'ish al hachomah» by Shlomo Zalman Sonnenfeld, ArtScroll History Series (Brooklyn, NY: Mesorah Publications, 1983), p. 443.

(١٣٦) David Tidhar, in: Ibid., p. 444.

كان الأمر بـ «القضاء على الخائن» قد صدر عن القيادة العليا للحركة الصهيونية. وأبرز إطلاق صفة «الخائن» على دي هان، مرة أخرى، تأثير الحركات الإرهابية الروسية التي استعاد الصهاينة جزءاً كبيراً من بلاغتها. واعتبر الصهيونيون، كما البلاشفة، أنّ كل معارضة لمشروعه السياسي هو غير شرعي. وفي إمكانهم التغاضي، بطريقة ما، عن اختلافات احترابية في قلب الحركة، لكن ليس عن معارضة مبدئية للمشروع الصهيوني، ويُشرِّع هذا التعصب أعمال العنف حتماً.

أسِفَ زعيم «الحريديم» الحاخام سوننفلد للهوة الأخلاقية التي يغرق الصهيونيون الضالون فيها عبر مشروعهم السياسي: «هذا الاغتيال الذي اقترفه أشخاص من ذرية يعقوب، واستعملوا فيه وسائل عيسو لإخماد صوت يعقوب وإسرائيل [وهما الاسمان الأولان للضحية]، لا بدّ له من تقويتنا في صراعنا لحفظ حزبنا بعيداً عن كل تأثير غريب عن ذهنيتنا وتوراتنا. إنّ الدم النقي المسفوك على التاليث كاتان (Talith Kattan)(*) «فتكون لكم هدباً فترونها وتذكرون كل وصايا الرب وتعملونها ولا تطوفون وراء قلوبكم وأعينكم التي أنتم فاسقون وراءها»(١٣٧) [. . .]، ويُعلن الحكماء أن الأمر يتعلق بهرطقة. انظروا إلى المهاوي التي يسقط فيها الزعماء الصهاينة ويُعلنون بصوتٍ عالٍ: «وانفردوا عن هذه الجماعة»(١٣٨).

يشيرُ الرعب الذي يثيره العنف عند سوننفلد ويهود أتقياء آخرين في فلسطين إلى طابع الاستيطان الصهيوني المجدِّد والعدواني الذي جعل اليهود الأتقياء يشعرون «كأنهم سجناء في بيوتهم الذاتية»(١٣٩). ويرفض الحاخامون اللجوء إلى العنف وتمجيد النضال المسلّح الذي يميِّز الصهيونيون عن سكان «يشوف القديمة». وبحسب نقاد الصهيونية في أيامنا، تفيد قصة دي هان في إظهار أنّ الإرهاب الذي جاء به الصهيونيون الروس معهم إلى فلسطين في النصف الأول من القرن العشرين انتهى إلى أن يتحوَّل ضد المتحدِّرين منهم في النصف الثاني من القرن. وفي الواقع، أنّه ما عدا «الهاغانا» المسؤولة عن اغتيال دي هان، ارتكبت عدّة منظمات عسكرية أعمالاً إرهابية، مثل منظمة «ليحي» التي تزعَّمها اسحق شامير، ومنظمة «إرغون» التي

(*) لباس طقسي يرتديه الرجال تحت ثيابهم الخارجية (المترجمة).

(١٣٧) يتعلق الأمر بتلميح إلى الوصية التي تأمر بصنع أهداب على أذيال الثياب تقتصر على الأطراف الأربعة، عليها المساعدة على تذكر وصايا الله. انظر: الكتاب المقدس، «سفر العدد،» الأصحاح ١٥، الآية ٣٩.

(١٣٨) المصدر نفسه، «سفر العدد،» الأصحاح ١٦، الآية ٢١، و: Yosef Chaim Sonnenfeld, in: *Guardian of Jerusalem = [ha-Ish al ha-homah]: The Life and Times of Yosef Chaim Sonnenfeld*, pp. 440-441.

(١٣٩) Slutzki, in: Ibid., p. 443.

تزعّمها مناحيم بيغن، وقد أصبح الاثنان رئيسي وزراء في إسرائيل في ما بعد[١٤٠]. وما يجمع هذه المنظمات العسكرية هو وجوب زرع الخوف وترويع الخصم كي ينتصر المشروع القومي. والسخرية أنّ المقاربة نفسها هي ما تبنّاه الإرهابيون الفلسطينيون مع مرور الزمن[*].

قد تكون إسرائيل البلد الديمقراطي الوحيد الذي استطاع اغتيال سياسي فيها تحقيق هدفه منذ الحرب العالمية الثانية. وإذا كان اغتيال أنور السادات رئيس جمهورية مصر لم يعدل إطلاقاً سياسة البلد تجاه إسرائيل، فإن اغتيال رئيس الوزراء رابين سنة ١٩٩٥ من قِبَل شاب يهودي قومي - ديني، وضع حداً للمصالحة مع الفلسطينيين التي بدأت في أوسلو أو أخّرتها على الأقل. وقد بلغ الاغتيال الأول، وهو اغتيال دي هان هدفه أيضاً: أنهى الاغتيال العلاقات التي أقامتها الأكثرية المناهضة للصهيونية في الأراضي المقدّسة في السنة ١٩٢٠ مع القوى العالمية. وعلى كل حال، أتى الاغتيالان بثمرتهما: ثمرة الخلاف مع العرب.

يوضّح التوراة أنّه إذا استمر الكفار في خطأهم ولم يعودوا إلى التوراة حتّى الجيل الثالث أو الرابع منهم، ستُعاقب ذرّيتهم على مجموع الخطايا التي تراكمت منذ الجيل الأول. وبدا الإرهاب الفلسطيني من وجهة النظر هذه كعقاب مُستَحِق بسبب اعتداءات الصهاينة المتكرّرة. ويعتقد موشيه سوبر بأن هذا العقاب أيضاً هو عقاب على التمسّك بالله كحقّ مكتسب. وهو يثور ضد الإيمان الذي يصادفه غالباً في الحلقات القومية - الدينية القريبة منه: «يعادل غياب الإيمان بمستقبل إسرائيل القريب غياب الثقة بالله وفي رقابته للتاريخ. وليس علينا، تقريباً، إلا السير نحو البحر الأحمر، وسينفتح من جديد أمامنا. وبصفتي حاخاماً، فأنا أبحث بانتظام في مفهوم الإيمان الديني. والإيمان بالله هو قيمة جوهرية في اليهودية كما في أيّ دين آخر. لكن لا بدّ من فهم أنّ المفهوم اليهودي للإيمان ليس هو إطلاقاً ثقة عمياء بحيث يمضي كل شيء على أحسن حال مهما فعلنا. إنّ الإيمان بالله يعني الاعتقاد بكون يُسيِّره الله العادل والمملوء محبّة الذي ليس هو هنا كي يُحاسبنا على أقل هفوة ويُعاملنا بصبر، بل الذي سيعاملنا بشكر وبعدل - ما دمنا نقوم بما علينا عمله. وإذا كان الله

---

(١٤٠) Menahem Begin, *The Revolt: Story of the Irgun* (New York: H. Schuman, 1951); Yitzhak Shamir, *Ma vie pour Israël: Mémoires de combat: Autobiographie*, trad. de l'anglais par Antonia Leibovici (Paris: Ramsay, 2000), et Victor Malka, *Menahem Begin: La Bible et le fusil* (Paris: Média, 1977).

(*) من المثير للدهشة أن يلصق المؤلف بالفلسطينيين صفة الإرهاب، بعد كل ما قاله في الصفحات السابقة تأكيداً لحقيقة أن العنف الفلسطيني هو رد على ما يرتكبه الصهاينة ضد الشعب الفلسطيني من اعتداءات وفظاعات (المحرر).

قادراً على إنقاذنا من ورطة عندما لا نستحق ذلك، فهذا عمل «الرأفة الإلهية» التي لا نستطيع الاتكال عليها مسبقاً؛ ولا بدّ من اعتبار هذا العمل إلى جانب الضلالات السلبية بمثابة بطء التدخل الإلهي الشديد ضد النازيين قبل عقود. هذا واقعٌ أن لدى الله مخططه الذاتي، ومخططه التاريخي الذاتي، وأنه يعمل أحياناً بحيث نعامل بعض الناس بطريقة غير عادلة في نظر مشيئته الخفية»(١٤١).

لكن النقد الحاخام للعنف الذي تقوم به الصهيونية أمر يصعب تمييزه أحياناً من الانتقادات التي توجهها الأوساط العلمانية اليهودية كما العربية. هكذا اتهم آمرام بلاو من «نيتورا كارتا» في القدس الصهاينة بأنهم لا يحترمون الحياة البشرية إطلاقاً: [...] إنهم يظهرون غير مسؤولين ببسط سيطرتهم على مناطق من الأرض المقدسة التي كان العرب يسكنونها قبلاً؛ وهكذا أثاروا نزاعاً بين العالم العربي بكامله والجماعة اليهودية(١٤٢). وقدّمت العالمة في السياسة حنة آرندت، اليهودية الألمانية العلمانية والمتمثلة للثقافة الغربية، تحليلاً غير مختلف إطلاقاً: «حتى لو كان اليهود يستطيعون ربح الحرب، [...] فسيكون اليهود المنتصرون مُحاطين بسكان عرب معادين تماماً، ومعزولين وراء حدود مهددة، ومستغرقين في حاجتهم إلى الدفاع الذاتي المادي [...]. وكل هذا قد يكون قدر أمة تبقى شعباً صغيراً جداً أمام جيرانها المعادين الأكثر عدداً بكثير، وهذا مهما كان عدد المهاجرين الذين يستطيعون إدماجهم، ومهما كان امتداد الحدود التي يستولون عليها»(١٤٣).

كان تزامن الانتقادات هذه المتعلقة بلجوء الصهاينة إلى القوة الذي يمكن ملاحظته بين السلطات الحاخامية والمثقفين اليهود قد تكرر ظهوره كثيراً.

كانت الصهيونية قد أثرت ربما بدعم الموقف التقليدي اليهودي إزاء الحرب. وأبرزت أبحاث تاريخية علمية، وكذلك روايات تاريخية التناقض بين القيم الرجولية الرومانطيقية الخاصة بالملوك والارستقراطية المسيحية ومسالمة مستشاريهم اليهود التلقائية(١٤٤). والحال أنّ هناك، في أيّامنا هذه، زعماء منظمات يهودية في الشتات

---

(١٤١) Sober, *Beyond the Jewish Sate: Confessions of a Former Zionist*, p. 30.

(١٤٢) Blau, «A Call from Jerusalem,» p. 2.

(١٤٣) Hannah Arendt, «To Save the Jewish Homeland,» in: Hannah Arendt, *The Jew as Pariah: Jewish Identity and Politics in the Modern Age*, edited and with an introd. by Ron H. Feldman (New York: Grove Press, 1978), p. 187.

(١٤٤) Lion Feuchtwanger, *La Juive de Tolède (spanische Ballade)*, roman traduit de l'allemand par Henri Thies (Paris: Calmann-Lévy, 1957).

بين المؤيدين لمقاربة القوة في النزاع داخل إسرائيل، كما بالنسبة إلى التدخل الأمريكي في العراق. وليس من الواضح، على كلّ حال، إذا كان هؤلاء الزعماء يمثلون اتجاهاً حقيقياً للقتال عند اليهود.

وبحسب إحصاءات معروفة بعد سنتين من انتفاضة الأقصى (٢٠٠٠-٢٠٠٢)، وعدة مئات من الضحايا المدنيين بين يهود إسرائيل، فإن نسبة الأمريكيين الذين يفضّلون القوة لحل النزاع في الأرض المقدسة لا تكاد تتجاوز ٨ بالمئة[١٤٥]. واستمر القلق مخيماً على الحياة اليهودية إزاء اللجوء إلى القوة، على رغم النتائج الأكيدة التي حققتها الصهيونية ودولة إسرائيل لليهود منذ أكثر من قرن. وبقي خصوم الصهيونية اليهود في التزامهم من أجل السلام قريبين إلى حدٍ ما من تيار اليهود القوي في الولايات المتّحدة، ومن آخرين كثيرين في الشتات دون شك.

(١٤٥) «Arab American Institute and Americans for Peace Now Release,» *Joint Survey of Arab American and Jewish American Opinion* (21 November 2002).

الفصل الخامس

حـــدود التعـــاون

«من يصعد إلى جبل الرب ومن يقوم في موضع قدسه؟ الطاهر اليدين والنقي القلب الذي لم يحمِلْ نفسه إلى الباطِلِ ولا حلف كذباً»[1].

شعرت أكثرية سكان أرض إسرائيل بمجيء الصهيونيين في نهاية القرن التاسع عشر. وكان اليهود الأتقياء في القدس من جهة أخرى أوائل مَنْ عارضوا مجيئهم: رأوا فيهم مُتمرِّدين ضد التوراة، وهم في نظرهم إذاً أشخاصٌ أشرار وخطرون. ودعوا إلى «قطع كل علاقة مع أيٍّ من الجماعة اليهودية التي تسوسها المؤسسات الصهيونية، ولو كان ثمن ذلك تمزُّق الروابط العائلية»[2]. وأصبح حيّ «ميا شياريم» (Méa Shéarim) مركز المقاومة ضد المجتاحين في بداية القرن العشرين تماماً، وتابع في أن يكون النواة الصلبة لهذه الحركة المناهضة للصهيونية، والمناهضة أيضاً لدولة إسرائيل في ما بعد، وذلك بالتعاون مع نيويورك ومونتريال وأنفرس (بلجيكا) ولندن.

وعلى العكس، تمهَّل العرب كثيراً قبل أن يرفضوا الصهيونية. وقد أقاموا في البداية علاقات ودية إلى حدّ ما مع الزعماء الصهاينة، من أمثال حاييم ويزمان (Haïm Weizmann) الذي عرض عليهم مشاريع تعاون اقتصادية، لا بل سياسية. ولم ينضم العرب إلى اليهود الأتقياء إلا عندما وعى زعماؤهم طموحات الحركة الصهيونية، واتخذوا موقفاً رافضاً منها لا يزال مسيطراً في العالم العربي.

لقد رأينا إذاً أنّه في حين لم يرفض العرب إطلاقاً الصهيونية دفعة واحدة، وفي حين أعطوا ميزة الشك إلى المهاجرين المُتحمِّسين، فإن اليهود الأتقياء بخلافهم، رفضوا هؤلاء المهاجرين من دون تردد، ومن دون أن يفهموا بالذات هدفهم السياسي. وكان طابع الصهاينة العلماني قد جعلهم على الفور غير مقبولين بالنسبة إلى الحلقات اليهودية في الأرض المقدسة. وإذا كانت المعارضة العربية قد بقيت معارضة سياسية على الأغلب، فإن رفض اليهود التقليديين للصهيونية ولدولة إسرائيل مُتجذِّر

---

(١) الكتاب المقدس، سفر المزامير،» المزمور ٢٤، الآيتان ٣ ـ ٤.

(٢) Maurice Kriegel, «Orthodoxie,» dans: Elie Barnavi et Saul Friedänder, dirs., *Les Juifs et le XXe siècle: Dictionnaire critique* (Paris: Calmann-Lévy, 2000), p. 159.

بشكل خاص في يهوديتهم وبغض النظر عن الاعتبارات السياسية. وإذا رأى العرب في الصهيونيين دُخلاء مُستعمرين يُعرّضون مصالحهم الاقتصادية والسياسية للخطر، فإن «الحريديم» يخشون خطر عقاب إلهي ينزل على جميع سكان أرض إسرائيل بسبب تصرُّفات هؤلاء الكافرين السيئة. وقد رأينا قبلاً أنّ انتهاك التوراة في الأرض المقدّسة، وتشجيع الآخرين على فعل ذلك، يشكل خطيئة جسيمة بوجه خاص.

تُقدِّم الصلاة «آميدا» (Amidah)(*) التي يتلوها اليهود ثلاث مرّات في اليوم إطاراً يُفسِّر هذا الرفض، لا بل يجدده: «ليفقُد النمامون الهراطقة الأمل، وَ لْيتبدَّد الآثمون فوراً وَ لْيَتشتت الأعداء جميعاً، ومَنْ يبغضونك سريعاً، لِيُستأصل عالم الخبث على عجل ولْيَتَحطَّم. أجهز عليهم، أخضعهم، دون تأخير إلى أيّامنا»[3].

تتضمن بعض كتب الصلاة شروحات وإشارات تتعلق بمعانيها العميقة. والمقطع المشار إليه مصحوب أحياناً بالتوضيح التالي: «لدى كل يهودي مؤمن نيّة أن تزول دولة إسرائيل سريعاً إلى أيامنا دون أيّ عناء ولا أيّ ضرر بالنسبة إلى اليهودي [. .]». ووُضع التوضيح نفسه أيضاً إلى جانب إحدى صلوات «رأس السنة»: «عندئذ يرى الأبرار ذلك ويفرحون، والمُستقيمون يبتهجون، والمؤمنون من الفرح يُشِعُّون، الشَرُّ يَخرس والخبث يَتَبدَّد كالدخان، لأنَّك ستقضي على جبروت [الحكومة] الأذى فوق الأرض»[4].

كانت الاتهامات الموجَّهة ضد الصهاينة بالغة الخطورة: قد يكون الصهيونيون أسوأ من «القرّائين»(**) ومن أتباع شابتاي تسيفي (Sabbataï Tsevi)، وهم يحُوِّلون اليهود عن الطريق المستقيم ويفسدون نفوسهم.

لكن إذا كان رفض اليهود المُقيمين في أرض إسرائيل للصهاينة شِبهَ إجماعي، فإن الصهاينة على رغم دونيتهم العددية المبدئية، هم الذين أصبحوا الجزء الأكثر نشاطاً في النزاع. وتُقدِّم مذكَّرات جنرال ألماني ملحق بالجيوش العثمانية في فلسطين في أثناء الحرب العالمية الأولى، وجهة نظر مُنفصلة عن كل الحرب الكلامية الدائرة ضمن النطاق اليهودي: «من المثير للفضول أن تُسَبِّب الحرب انطلاقة صراعات لا سابق لها بين الصهيونيين وغير الصهيونيين، وأن تُسبِّب معركةَ أصبحت بشعة ولم تفعل إلا القليل لضمان المصالح اليهودية بصورة عامة. وكان غير الصهيونيين، أي

(*) هي الصلاة الرئيسة بين الصلوات الأربع اليهودية من الصباح إلى المساء، وهي الأهم بين الصلوات اليهودية بعامة. والكلمة تعني حرفياً «الوقوف» لأن هذه الصلاة تتلى وقوفاً (المترجمة).

(٣) *L'Arme de la parole: Prières journalières*, trad. et commentaires par Claude Brahami, nouv. éd. (Gagny: Ed. Sine-Chine, 2001), p. 111.

(٤) *Prières de Rosch Hashana* (Tel-Aviv: Sinai, 1987), p. 168.

(**) اليهود الذين لا يُقرُّون بسُنَّة رجال الدين، بل يعتمدون نصوص التوراة وحدها (المترجمة).

اليهود الذين لا أهداف سياسية لهم، والذين ينتمون إلى التيار الأصلاني (الأرثوذكسي) يُشكّلون عندئذ الأكثرية المطلقة في فلسطين. وكان الصهيونيون المُقيمون في فلسطين في ذلك الحين لا يكادون يُمثّلون ٥ بالمئة من السكان، لكنهم كانوا ناشطين جداً ومُتعصّبين، ويُرهبون غير الصهيونيين. وقد حاول هؤلاء الأخيرون، في أثناء الحرب، التحرُّر من هذا الإرهاب بمساعدة الأتراك. وخشوا بحقّ من أن تُدمّر النشاطات الصهيونية العلاقات الطيّبة القائمة بين السكان اليهود ذوي الأصول القديمة في فلسطين والعرب [. . .]»[٥].

أولاً: مقاومة الصهيونية في الأرض المُقدَّسة

قادت مستوطنة «يشوف القديمة» معارضة المشروع الصهيوني منذ بداياته، وقادت «الصراع ضد الصهيونية عندما كبرت هذه إلى حد اجتياحها الأرض المُقدَّسة»[٦]. وكانت اتصالاتها مع الهجرتين الأولى والثانية معدومة تقريباً. وتركت محاولة الصهيونية استدعاء «المجلس القومي اليهودي» للانعقاد سنة ١٩٠٣ السكان اليهود الأتقياء في فلسطين غير مبالين بها[٧]. وغيّرت الحرب الكبرى الظروف في فلسطين كما في أوروبا. وأقامت الجماعات المتشدِّدة في ألمانيا وأماكن أخرى منذ القرن التاسع عشر علاقات مباشرة مع الحكومة بالالتفاف حول عدَّة منظمات تمثيلية يهودية، وذلك للحفاظ على هذه المصالح المتميِّزة. وهذا التقليد الانفصالي غير معروف في وسط الإمبراطورية الروسية القديمة، لأنّ من عادة التقليديين، وهم الأكثرية عندئذ، إدارة شؤون جماعة مُوحَّدة على الأغلب. وبقيت هذه الوحدة اليهودية لفترة طويلة مثالاً تحايلياً في تاريخ اليهود في القرن العشرين.

حَظيَ الصهيونيون منذ إعلان وعد بلفور في تشرين الثاني/نوفمبر ١٩١٧ بدعم السلطات البريطانية المستعدة لقبول ادعائهم بأنهم يتكلّمون باسم جميع اليهود في فلسطين. ودلّت زيارة اللجنة الصهيونية برئاسة حاييم وايزمان سنة ١٩١٨ على المحاولة الأولى لإقامة رقابة صهيونية على حياة اليهود في فلسطين. وحين رفض الحاخامون في مستوطنة «يشوف القديمة» هذه المحاولة، نصب وايزمان فخاً لهم: قدَّم لهم أموالاً للمدارس التلمودية. وأرضت هذه المُقاربة بعض النقاد. وبقي آخرون متصلّبين ومرتابين من أن تكون هذه المساعدة وسيلة

---

(٥) Friedrich Kress von Kressenstein, *Im ha-Turkim el Taalat-Suez* (Tel Aviv: Maarakhot, [n. d.]). ورد في: *Haaretz*, 27/9/2002.

(٦) Ruth Blau, *Les Gardiens de la cité: Histoire d'une guerre sainte* (Paris: Flammarion, 1978), p. 192.

(٧) Nathan Weinstock, *Zionism: False Messiah*, translated [from the French] and edited by Alan Adler; introductory interview with Moshe Machover (London: Ink Links Ltd., 1979), p. 146.

فقط لحرمان المدارس التلمودية من دعمهم على المدى الطويل.

في الواقع، سعت المنظمة الصهيونية العالمية إلى تركيز جمع أموال الإحسان عبر العالم والإفادة من الدعم المُقدَّم إلى بعض المدارس التلمودية وعرقلة حملات التمويل المستقلة. ولم تنجح هذه المحاولة إلا جزئياً، واحتفظت الحلقات «الحريدية» حتى اليوم بشبكات تمويلها الذاتية القائمة على مؤسساتها أكثر من اعتمادها على وكالات مركزية مثل «وكالة الغوث اليهودية الموحَّدة» (L'Appel juif unifié).

كانت السلطات الحاخامية في مُستوطنة «يشوف القديمة» منقسمة مُؤسَّساتياً، مع إظهار معارضتها الصارمة بالنسبة إلى الصهيونية. وقام المفوَّض الأعلى هربرت صموئيل (Herbert Samuel) (١٨٧٠-١٩٦٣) بمبادرة لإنشاء هيئات مُوحَّدة تتعلق بإدارة الشؤون الحاخامية. ووافق مجلس حاخامي انعقد سنة ١٩٢١ على هذه الهيئات التي ضمَّت هيئات الإمبراطورية العثمانية، وتبنَّت تجديداً مهماً: إنشاء مَنصبي «الحاخام الأكبر» (أو الربيّ الزعيم (Chief Rabbi)) في فلسطين، أحدهما للأشكيناز، والآخر للسفارديين[٨]، ولا يزال هذا التجديد قائماً في إسرائيل حتّى أيامنا هذه.

وكما رأينا قبلاً، انتُخِبَ الحاخام كوك أول حاخام أكبر للأشكيناز، وكان موقفه إزاء الصهيونية على الأرجح من الأكثر مصالحة بين السلطات الحاخامية في عصره. ولم ينجح جهده التوحيدي إلا جزئياً. فقد بدت فكرة تبعية محاكمهم الحاخامية للمحكمة العليا غير مقبولة لدى حاخامين كثيرين في القدس الذين لم يعترفوا على الإطلاق بسلطة «الحاخام الأكبر». وبدا الانفصال يلوح عندئذ بين الحلقات «الحريدية» والهيئات الحاخامية الجديدة.وأدى هذا الفصل إلى مضاعفات بخصوص تجزئة منظومة التربية، والعلاقة مع الصهاينة طبعاً، ودولة إسرائيل في ما بعد.

رفض حزب «أغودات إسرائيل» المشاركة في أعمال المجلس القومي اليهودي الذي نظَّمه الصهاينة، وجاء تعبيره عن هذا الرفض مفيداً: لا يستطيع اليهود الأتقياء التعاون مع المجلس الذي «نشر تصريحاً رسمياً يقدِّم الله والتوراة على أنهما سيِّدا الأمة اليهودية»[٩]. ولم يكن السبب سياسياً، إنّما هو مُتجذِّر في معارضة مبدئية للهوية

(٨) كانت السلطات العثمانية قد أنشأت هذا المنصب من أجل ريشون لتسيون (Rishon Letsion) الحاخام السفردي الأكبر، سنة ١٨٢٧.

(٩) Jehuda Reinharz, «Zionism and Orthodoxy: A Marriage of Convenience,» and Shlomo Avineri, «Zionism and the Jewish Religious Tradition,» paper presented at: *Zionism and Religion* (conference), edited by Shmuel Almog, Jehuda Reinharz and Anita Shapira, Tauber Institute for the Study of European Jewry Series; 30 (Hanover, NH: University Press of New England, 1998), p. 135.

اليهودية الجديدة التي بشَّرت بها الحركة الصهيونية. ولا يستطيع حزب «أغودات إسرائيل» بقيادة الحاخام سوننفلد قبول أية رقابة من منظمة غالبية أعضائها من الصهاينة، بسبب رفضه قبول الهوية الجديدة.

توجهت جهود سوننفلد إلى السلطات البريطانية دائماً، وإلى السلطات الدولية، وبخاصة إلى عصبة الأمم، للعمل على الاعتراف بهذا الحزب كجماعة مستقلة. ونجح «أغودات إسرائيل» في إيقاف السلطات البريطانية عن قبول مشروع قانون يعطي حق رقابة الحياة الدينية إلى الصهاينة. وتوصَّل أيضاً إلى إقامة علاقات مع الحلقات النافذة في أوروبا، بفضل خدمات جاكوب دي هان.

تمرّ استراتيجية العودة الجماعية التقليدية إلى الأرض المقدسة طبعاً بالندم أولاً، وبالعودة إلى التوراة. لكن حاخامي مستوطنة «يشوف القديمة» يريدون في غضون ذلك ضمان سلامة الأفراد الذين تشملهم هذه الاستراتيجية، ونَسج صلات مع القادة العرب مثل الحسين ملك الحجاز. وقام الحاخام سوننفلد الذي كان على رأس حزب «أغودات إسرائيل» عندئذ، بصحبة جاكوب دي هان، بتقديم عريضة إلى الملك في شباط/ فبراير ١٩٢٤. وسعت العريضة إلى التأكيد للملك على نيّات اليهود الأصلانيين (الأرثوذكس) السلمية، والطلب إليه أن يكونوا ممُثّلين في كل نقاش يتعلّق بمستقبل فلسطين: «نؤكد لجلالتكم أن السكان اليهود يرتبطون بجيرانهم بأُخوَّة يسودها التفاهم في كل مكان يعيشون فيه، وسوف نخضع إلى هذا التقليد أيضاً في الأرض المُقدَّسة، ونتعاون في المستقبل مع جميع السكان في بناء الأرض وازدهارها من أجل إحلال البركة والسلام على الجماعات العِرقية بأكملها»[١٠]. وعزَّز هذا اللقاء علاقات التعاون التي أقامها دي هان قبلاً مع الأمير عبد الله بن حسين. ووقَّع الأمير عبد الله وثيقة يرحب فيها بمجيء المهاجرين اليهود إلى فلسطين، شرط ألا يُظهر هؤلاء أيَّ طموح سياسي مُتحيِّز. وتُلِيَت رسالة عبد الله أمام مؤتمر «أغودات إسرائيل» في فيينا سنة ١٩٢٣، وشكلَّت في الواقع وثيقة ذات أهمية كبرى. فقد أبرزت إمكانية هجرة اليهود الكثيفة وإقامتهم المسالمة في أرض إسرائيل. لكنها استثنت مفهوم القومية اليهودية التي بقيت غريبة عن اليهود التقليديين وعن العرب بالذات. واختفت الوثيقة إلى الأبد في أثناء السطو على منزل دي هان إثر اغتياله على يد الصهيونيين بعد سنة من توقيع الوثيقة. وزالت معه إمكانية سلام قائم على نصوص الحقوق الفردية والمساواة. وقلب هدف الصهاينة القومي هذه المخططات السلمية، وتستعيدُ ذكرى هذه الوثيقة

---

(١٠) كان نص العريضة قد ورد، غالباً، في منشورات «نيتورا كارتا»، انظر: «Memorandum to King Hussein,» *Jewish Guardian*, no. 3 (November 1974), p. 5.

أن السلام بين اليهود والعرب كان ممكناً. ومَنعت سياسة المهاجرين الصهيونيين من روسيا، المعارضين لليهود من أصول قديمة في القدس، من إنجاز هذه المخطّطات.

أراد «الحريديم» أن يكونوا جزءاً من كلّ تسوية سياسية محتملة مع السلطات البريطانية. وهذا الأمر مسألة شرعية، وحملَ الصهاينة على محمل الجدّ التهديد الكبير الذي كان جاكوب دي هان يُمثّله: فهو ما إن يذهب إلى لندن حتّى يقوم بإفساد مخطّطاتهم باتخاذه صفة مُمثّل اليهود المُطلق في فلسطين أمام أصحاب القرار البريطانيين.

كان دي هان يَتمتع بعلاقات مهمة في الغرب وعلى استعداد لاستخدامها لمحاربة الصهاينة وأهدافهم بخصوص الجماعات التقليدية في فلسطين. وكان عليه أيضاً إقناع مُحادثيه في لندن بأن اليهود الأتقياء لا يُشكلون أي خطر بالنسبة إلى السكان العرب المحليين الذين يلتقي دي هان بزعمائهم بانتظام. وأظهر غياب كل طموح قومي عند اليهود التقليديين، وهذا فارق دقيق يضعهم في موقف إيجابي ضمن سياق الصراع القومي في فلسطين المتفاقِم أكثر فأكثر. ويغيب هذا الفارق غالباً عن عيون المراقبين في ذلك الحين الذين يخلطون الصهيونيين مع خصومهم الأشد تَصَلُّباً، لأن اسم الفريقين يهودٌ فقط. وينسب الحاخاميون التقليديون إلى الغربيين، وبخاصة إلى السلطات البريطانية، خطأ عدم التمييز بين اليهود الأصلانيين (الأرثوذكس) الذين يقيمون منذ أجيال في الأرض المقدسة، والمهاجرين الصهيونيين الجدد.

لم تكن أكثرية الحاخامين في القدس وفي مكان آخر مُتمكّنة من اللغات الغربية ولا من المفاهيم الغربية بالأحرى التي من بينها مفهوم تحديد الأمة، وهو مفهوم أساسي بالنسبة إلى الصهاينة، مع أن كثيراً من الحاخامين المذكورين يتكلّمون اللغة العربية ويُقاربون جيرانهم العرب. من جهة أخرى، يشعر الصهاينة بالحرية مع الغربيين أكثر من شعورهم بهذه الحرية مع الحاخامين الذي يرتدون القفاطين السوداء الطويلة. وكانت الحاجة ماسّة للعثور على ناطق باسمهم يكون فاعلاً في بداية سنوات العشرينيات من القرن العشرين. وردَّ دي هان على هذه الحاجة بحماسة، لكن نشاطاته اصطدمت بالتهديدات في أجواء الاستبعاد العدواني الذي خلقه الصهاينة حول اليهود الأتقياء في مستوطنة «يشوف القديمة». وعلى هذا الصعيد، لا يتطابق السكان من أصل قديم، سواء أكانوا يهوداً أم عرباً، مع صورة «بلد من دون شعب» التي صوَّرها المهاجرون الاشتراكيون الجدد الذين يقولون إنهم يمثلون «شعباً من دون بلد».

وصل الصهانية إلى بلد يتعايش فيه اليهود والمسلمون والمسيحيون منذ قرون. لكن «الأرض» فارغة في عيون أيديولوجيي الصهيونية: لا تمثل هذه الجماعات

التقليدية الأصيلة بالنسبة إليهم إلا جزءاً من المشهد. فالصهيونيون لا يرون عقبة أمامهم إلا العرب. ولم يلاحظوا اليهود الأتقياء على الإطلاق الذين انخرطت غالبيتهم السفاردية، إضافةً إلى ذلك، في الحياة الاقتصادية العربية. وقد اعترفت السلطة العثمانية بالسفارديين كممثلين لليهود في الأرض المقدسة الذين يشغل زعيمهم حاخام باشي (Hakham Bashi)(*) مكاناً ممتازاً في لائحة طبقة الباب العالي البيروقراطية. وتجمَّع الأشكيناز، الأتقياء أيضاً، في هيئات تتبادل المساعدة وتوزيع الإحسان الذي يبقى بالنسبة إليهم مصدر الإيرادات الرئيس على خلاف السفارديين.

لكن الصهيونيين ينظرون إلى هؤلاء اليهود الأتقياء كبقية من ماضٍ تخطّاه الزمن وكمحكوم عليهم بالاندثار في خضم الاستيطان الصهيوني. وكان الصهاينة متمسكين بتقاليد الحتمية السياسية الأوروبية، وتَلَقفوها على نطاق واسع. وأطلق عليهم طليعة يهود العالم: بما أنّ عودة اليهود أمر لا مفرَّ منه، فسيكون الصهيونيون الوحيدين الذين سيعكسون «المصالح الحقيقية» لليهود، ولو كان هؤلاء الأخيرون غير واعين تماماً لها، وأن بعضهم يتجرأون بالذات على معارضتها.

كان اغتيال دي هان من دون شك أول عمل إرهابي ارتكبه الصهاينة في فلسطين. وقد أصاب في الواقع حلقة أساسية في الصلات التي أرادت الجماعات «الحريدية» إقامتها مع العالم الخارجي. ولنتذكَّر أن دي هان كان على أهبة السفر إلى لندن من أجل إقناع الحكومة البريطانية بمنح اعتراف للسلطات الحاخامية بالبقاء مستقلة عن المنظمات الصهيونية. وهذا قد يحرم الحركة الصهيونية من الاحتكار الذي استأثرت به حتّى ذلك الحين بصفتها ممثلة للشعب اليهودي إزاء السلطات الدولية والبريطانية. ويتجاوز التهديد بظهور منظمة يهودية بديلة، مناهِضة للصهيونية ومسالِمة، تسامح الناشطين الصهيونيين في فلسطين. واستمرت الجهود الهادفة إلى إخراج البنية التحتية اليهودية من الرقابة الصهيونية حتّى إعلان دولة إسرائيل، وضمن هذه المعارضة لـ «الصهينة»، توحَّدت الجماعات اليهودية الدينية الأكثر اختلافاً، وبينها حاخامون ليبراليون في الولايات المتحدة.

قطع اغتيال دي هان تماماً الصلات التي سعت أوساط الأتقياء إليها من الجانب العربي كما من جانب الدول العظمى. ولم تُقدِّم هذه الأوساط التي تتجنَّب التربية الغربية أفراداً قادرين على الاتصال مع العالم الخارجي إلا نادراً. ويُعتبر «الحريديم» بسبب نظام لباسهم الخاص دون شك من بين اليهود المرئيين أكثر من سواهم، لكنهم

(*) باللغة التركية: كبير الحاخامين السفرديين (المترجمة).

كما رأينا قبلاً، غير مسموعين كثيراً وغير مؤهلين لترجمة مُعارضتهم الصهيونية إلى لغات أخرى وكلام آخر.

بقي حلم دي هان حاضراً في مجريات الواقع الإسرائيلي. ويقارنه بعض «الحريديم»، ومن بينهم أحد أعضاء «الكنيست» القدماء، بمشروع رابين - بيريس المتعلق بـ «الشرق الأوسط الجديد» الذي نشأ في منتصف تسعينيات القرن العشرين بعد عدّة حروب وعشرات الألوف من الضحايا.

سيطر الصهاينة على مؤسسات التسيير الذاتي اليهودية التي تركتها السلطات المُنتدَبة البريطانية في مكانها، مُتحرِّكين بإيمانهم الراسخ في تجديد الشعب اليهودي بالمهاجرين والعمل المنتج. واكتسبت الوكالة اليهودية، وهي الشعبة التنفيذية للحركة الصهيونية، صفة رسمية. وأصبحت منظمة الاتحاد العمالي العام (الهيستدروت (Histadrout))(*)، وهي نقابة أسسها المواطنون الصهيونيون من أوروبا الشرقية، مركز الحركة العمالية في فلسطين الذي يؤمن العمل عبر شبكة مشاريعه ويقدم الخدمات الاجتماعية من خلال منظومة كاملة من العيادات الطبّية والنوادي الثقافية، إلى آخره(11).

في سياق صعود الحركة الصهيونية السريع في فلسطين، وهي حركة لم يعد في الإمكان تجاهلها، شكلت السلطات الحاخامية الأشكينازية في مستوطنة «يشوف القديمة» اتحاداً مع زملائهم في أوروبا. وانفصل الحاخام سوننفلد عن حزب «أغودات إسرائيل»، وأسس «إيدا حريديت» (Eda Haredit)، أي «جماعة الذين يخافون الله»، سنة ١٩٢٧، وجرَّ الانفصال ما يقارب نصف سكان فلسطين اليهود من الأشكيناز كما من السفارديين.

إذا كان المعارضون للصهيونية من اليهود الأشكيناز أكثر عدداً من السفارديين،

(*) المركز النقابي الرئيس في إسرائيل، تأسس في حيفا سنة ١٩٢٠، ويكمن دوره في الدفاع عن العمال اليهود في فلسطين وتأهيل طبقة عمالية عبر النمو الزراعي والصناعي وإنشاء مراكز الخدمات الاجتماعية الملائمة [. . .]. ويتمثل في هذا المركز جميع الأحزاب السياسية غير الدينية، ويُشكّل حزب ماباي العمالي (Mapaï) ٩٠ بالمئة منها. وحزب «ماباي» حزب اشتراكي ديمقراطي أسسه المهاجرون اليهود إلى فلسطين سنة ١٩٣٠، ومهمته جمع اليهود المشتتين. وقد سيطر على المسرح السياسي الإسرائيلي بعد إعلان الاستقلال في ١٤ أيار/مايو ١٩٤٨ (المترجمة).

(١١) لمزيد من المعلومات حول «La Histadrout» انظر: Zachary Lockman, *Comrades and Enemies: Arab and Jewish Workers in Palestine, 1906-1948* (Berkeley, CA: University of California Press, 1996); Michael Shalev, *Labour and the Political Economy in Israel*, Library of Political Economy (Oxford; New York: Oxford University Press, 1992), and Getzel Karsal, *Ha-histadrout: Abra'im Shenot Haïm* (Tel-Aviv: Tarbut ve Hinuch, 1960).

فإن هؤلاء الأخيرين وجهوا أيضاً انتقادات قوية إزاء الصهيونية. وتعتبر شخصية الحكيم سالومون إليعازر ـ ألفانداري (Salomon Eliezer Alfandari) «الجد القديس» (Sabba Ha-kadosh)، المعروف باسم «ماهاراشا»(Maharsha) أيضاً، من القسطنطينية (١٨٢٦-١٩٣٠)، رمزاً للمعارضة السفاردية. وقد عارض كل احتكاك مع الصهاينة، وأوحى إلى فقهاء يهود آخرين بالتنكر لهم علانية. وهناك اختلافات قليلة بين حركة «مزراحي» وحزب «أغودات إسرائيل»: «لا يختلف مزراحي وأغودات إسرائيل إلا باسميهما، وما يجمعهما معاً هو المال والسلطة أكثر من [الدفاع] عن مجد السماء»(١٢).

هناك شخصية سفاردية أخرى، هي الحاخام جاكوب مائير (Jacob Meir) (١٨٥٦-١٩٣٩)، زعيم الجماعات السفاردية في فلسطين، وقد عارض الصهيونية علانية. وقام بهجماته ضد الصهيونية سنة ١٩٢٨ بمناسبة مغادرة المندوب السامي البريطاني هربرت بلومر (Herbert Plumer) (١٨٥٧-١٩٣٤) القدس، وعندما قدّم رئيس التشريفات مائير بين ممثلين آخرين للجماعة اليهودية المُشارِكة للسلطات الصهيونية، احتجَّ الحاخام بشدة وأشار إلى أنّه لا يعرف هذه الجماعة ولا من ينتمي إليها. وكتب رسالة بالاتفاق مع سوننفلد إلى بلومر أدان الصهاينة فيها، وطالب السلطات البريطانية بتحرير اليهود الأتقياء من الرقابة الصهيونية(١٣). وحكمت عصبة الأمم في هذا الاتجاه استجابةً لعدة ممثلين «حريديم» من القدس الذين بقوا مع ذلك خارج المؤسسة الصهيونية النافذة أكثر فأكثر.

انتهى هذا الانعزال («حق الإبعاد»، في لغة العصر) مع إعلان دولة إسرائيل سنة ١٩٤٨، بشكل جذري، لكن الجهود المبذولة لمناهضة الصهيونيين تضاعفت من أجل الحصول على ما يعادل هذا الحق من الأمم المتحدة التي خلفت عصبة الأمم. وذكر المعارضون أنهم لم يوقعوا أبداً على إعلان الاستقلال وإن فعل ذلك حزب «أغودات إسرائيل» الذي أدى، بحسب المناهضين للصهيونية المتصلبين، إلى موت آلاف اليهود في أثناء نزاع ١٩٤٨-١٩٤٩(١٤). ويحَرُم رفض مناهضي الصهيونية

---

(١٢) Salomon Eliezer Alfandari, dans: Aviezer Ravitzky, *Messianism, Zionism, and Jewish Religious Radicalism*, translated by Michael Swirsky and Jonathan Chipman, Chicago Studies in the History of Judaism (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1996), p. 57.

(١٣) ورد فـي: *Guardian of Jerusalem = [ha-Ish al ha-homah]: The Life and Times of Yosef Chaim Sonnenfeld*, adapted by Hillel Danziger from the three volume Hebrew biography «Ha'ish al hachomah» by Shlomo Zalman Sonnenfeld, ArtScroll History Series (Brooklyn, NY: Mesorah Publications, 1983), p. 450.

(١٤) «Statement to UN Special Commitee on Palestine,» *Jewish Guardian*, no. 3 (November 1974), p. 2.

لدولة إسرائيل من كل حق سياسي واجتماعي. ويعني بقاؤهم مستقلين عن «الكيان الصهيوني» كما يسمُّون دولة إسرائيل، وتُسَمِّيها البلدان العربية كذلك، الخضوع إلى استبعاد كُلّي.

طالت سياسة العزل الذاتي التي اتبعها إيدا حريديت (Eda Haredit) جميع مجالات الاحتكاك الممكن مع الصهاينة تقريباً. والحال أنّه بعد موت سوننفلد سنة ١٩٣٢ انفصلت جماعة عنه كي تتبع طريقاً أكثر قساوة بعد، خصوصاً في الحقل التربوي. ولنتذكر أنّ الحاخام آمرام بلاو هو الذي أصبح زعيم هذه الجماعة الجديدة المعروفة باسم «نيتورا كارتا». وفرضت هذه الأخيرة سنة ١٩٤٥ رقابتها على إيدا حريديت، وتمّ انتخاب حاخام ساتمار يوئيل تايتلباوم سنة ١٩٥٣ لرئاسة مجلس هذه الجماعة. هكذا نشأ اتحاد مناهض للصهيونية على نطاق واسع ضم إيدا حريديت مع حَسيديّ ساتمار والنيتورا كارتا المشتَّتين في أنحاء الشتات. وقام الاتحاد المعارض لكل تعاون مع الصهاينة ومع دولة إسرائيل في ما بعد على سلطة عدة حاخامين معاصرين ذائعي الصيت.

كان مأتم الحاخام آمرام بلاو زعيم «نيتورا كارتا» التي هي مع ذلك حركة هيكلياتها المؤسساتية متواضعة، قد أظهر الشعبية المدهشة التي يتمتع بها مُناهضو الصهاينة. وقد سار في الجنازة مئات الألوف من اليهود المتطرفين جداً في شوارع حي «ميا شياريم». والحال أنّ مُنظِّمي المأتم اهتموا بمنع لمس النعش من قِبَل جميع الذين شاركوا في الانتخابات البلدية أو انتخابات مجلس الأمة، لا بل جميع الذين يُرسلون أولادهم إلى مدارس تتمتع بأي دعم من الدولة، ولو أنّ هذه المدارس شديدة التطرُّف[١٥]. ولنتذكر أن المُتوفى رفض استخدام الباصات والقطارات بسبب ارتباطها البُنيوي بدولة إسرائيل، واعتمد في تَنقُّله على سيارات الأجرة العائدة إلى «الحريديم» أو إلى العرب.

ثانياً: رفض الصهيونية في الشتات

تعود معارضة اليهود الأتقياء الفورية للصهيونية إلى واقع أنّ الأكثرية بينهم تعتبر الصهيونية قبل كل شيء وسيلة لرفض متعمَّد لليهودية. وكما رأينا قبلاً، يمكن لليهودي الصهيوني ترك ممارسة الشعائر اليهودية مع اعتبار نفسه أنّه «يهودي صالح»، وبما أن الصهيونية تدّعي أنّها رائدة الشعب اليهودي وطليعته كله بدلاً من أن تكون

(١٥) Moshé Hirsch, «Reb Amrom's Last Demonstration,» *Jewish Guardian*, no.2 (July 1974), p. 5.

خياراً سياسياً بين سواه من الخيارات، تبقى المعارضة اليهودية للصهيونية طبيعية إلى حدّ كبير.

لم يكن الارتباط بالثقافة الغربية المحيطة عاملاً لانتقادات الصهيونية الشديدة. ويشارك حاخامون حسيديون مُنغلقون على الثقافة الغربية، إضافة إلى ذلك، في الآراء المناهضة للصهيونية مع التقليديين الذين يقبلون الثقافة الغربية، لا بل يُعجبون بها، كذلك مع الحاخامين الليبراليين في ألمانيا كما الولايات المتّحدة.

تفوّق الصراع ضد الصهيونية على الصراع ضد الإصلاح في الحلقات المتشدّدة في إسبانيا خلال العقود الأولى من القرن العشرين. ففي حين أن الإصلاح هو حركة دينية تُبقي التوراة وتأويلها لها في قلب الهوية، تنكر الصهيونية هذا المكان الرئيس والأساس للتوراة. وأعلن الحاخام اسحق برويرِ (١٨٨٣-١٩٤٦) بعد الحرب الكبرى مباشرة، كأحد مفكّري الأرثوذكسية الحديثة وتلميذ الحاخام سمسون رفاييل هيرش «أنّ الصهيونية هي من ألدّ أعداء الشعب اليهودي، ولا يمكن أن يكون هناك عدوٌّ أكبر منه بالنسبة إليه. و[الحاخامون] الليبراليون المناهضون للقومية يدخلون معها في صراع مفتوح على الأقل، لكن الصهيونية تقتل الشعب، وعندئذ ترفع الجسد إلى العرش»[(١٦)]. وتركت الحركتان، المتشدّدة والليبرالية، خلافاتهما جانباً وشكّلتا معاً معارضة مبدئية للصهيونية باسم التوراة. فقد وجهت الحركة الليبرالية في ألمانيا كما في الولايات المتحدة، وبخاصة قبل الحرب العالمية الثانية، انتقادات يتطابق مضمونها مع الانتقادات المتطرّفة في جزء كبير منها.

وشدّد الحاخامون الليبراليون على طابع الهوية الدينية المبدئي، ورفضوا تحويل هذه الهوية إلى مفهوم قومي، لا بل عنصري. وبرفضهم القومية الجديدة، اقترحوا في منتصف السنة ١٩٤٠ تركيبة ديمقراطية «لا يمنع الأصل العنصري فيها ولا الإيمان الديني، المشاركة في الحياة السياسية» في فلسطين[(١٧)]. لكن الزعماء الصهاينة عارضوا النموذج الليبرالي، لأنه يهدد بقاء الهوية القومية اليهودية. وكانت لمعارضة الليبرالية هذه نتائج بالنسبة إلى العلاقات التي تقيمها دولة إسرائيل مع الشتات والتي سَنُناقشها في الفصل السابع.

بلغ الأدب المناهض للصهيونية القائم على الليبرالية ذروته قبل الحرب العالمية الثانية، وعرف انحطاطاً تُفسّره بشكل خاص المشاعر التي تأججت بسبب «المحرقة»

---

(١٦) ورد اسحق برويرِ في ورقة ياعكوف زور (Yaakov Zur) المقدمة إلى: *Zionism and Religion*, p. 11.

(١٧) Elmer Berger, *Memoirs of an Anti-Zionist Jew*, Monograph Series; no. 48 (Beirut; [Washington]: Institute for Palestine Studies, 1978), p. 12.

والحجج الإنسانية التي تمحورت الصهيونية عليها في ذلك الحين. وتابعت بعض الجماعات من داخل الحركة الليبرالية، على الرغم من التراجع، معارضتها وجود دولة إسرائيل لأسباب مبدئية مشابهة لتلك التي استخدمها الناشطون في «نيتورا كارتا». هكذا ذكَر الحاخام بيرغر، لسان حال مناهضة الصهيونية الليبرالي الأكثر شهرة دون شك، في خطاب وجَّهه إلى جمهور عربي في القدس قبل حرب الأيام الستة، بأن التهديد الصهيوني يؤثر في اليهود خصوصاً الذين سيكونون آخر ضحاياه بشكل أكثر مأسوية[١٨].

يبدو أن هذا النوع من النبوءة ينتمي إلى خطاب الحركات الحسِيدية المناهض للصهيونية التي تجد نفسها على النقيض من الكنيس الليبرالي. وتترك هذه المصادفة مجالاً لافتراض أنه في ما يتعلق برفض الصهيونية تبقى هناك بعض الحساسية اليهودية المشتركة على رغم الانقسامات الأيديولوجية الكبرى داخل اليهودية.

تحاول معارضة الصهيونية أيضاً جمع «الحريديم» المنعزلين والمنقسمين بدرجة كافية بشكل ما. وهناك مثل آخر عن التقاء الحَسيديين و«الميتناغديم» المعارضين للصهيونية هو المكان الذي تخُصِّصه المطبوعات المناهضة للصهيونية، الحَسيدية غالباً، لكلام كبار فقهاء اليهودية الليتوانيين. وهكذا تُشير زوجة الحاخام بلاو من نيتورا كارتا إلى الحاخام حاييم سولويتشيك (Haïm Soloveitchik)، باحترام: «تطالب الصهيونية بدولة يهودية ليس لأنها تتمسك بدولة يهودية لقيمتها الظاهرة، لكن فقط لأنها تعتبر أن الدولة اليهودية هي الوسيلة الأكثر عملية للوصول إلى الهدف الذي حدَّدته: إبطال العهد المُبرم على جبل سيناء وتحويل أمة مقدسة إلى شعب عامِّي. وتمثل الصهيونية بصفتها هذه مَيل الشعب اليهودي الجماعي السيىء»[١٩].

المَيْل السيىء مفهومٌ مهمٌ في التقليد اليهودي: «من هو الجبّار؟ هو الذي يتوصَّل إلى السيطرة على مَيله السيىء. وكما قيل[٢٠]: «البطيء الغضب خير من الجبّار ومالك روحه خير ممن يأخذ مدينة»[٢١]. وتظهر المعارضة، زيادة على ذلك، بين البطولة العسكرية من جهة، والبطولة اليهودية التي ترتكز على العمل من أجل الكمال الأخلاقي من جهة ثانية. في هذا النطاق، فإن ميل الشعب اليهودي الجماعي السيئ يدفعه إلى اعتناق مفهوم البطولة المألوف: احتلال المدن والسيطرة عليها.

---

(١٨) المصدر نفسه، ص ٥٧.

(١٩) Blau, *Les Gardiens de la cité: Histoire d'une guerre sainte*, p. 262.

(٢٠) الكتاب المقدس، «سفر الأمثال،» الأصحاح ١٦، الآية ٣٢.

(٢١) Pirqé Avoth, *Traité des Pères*, 4, 1.

لكن الحاخامين المناهضين للصهيونية بقوا منقسمين بشأن التعاون مع اليهود الذين لا يمارسون شعائرهم الدينية. ويعارض «الحريديم» هذا التعاون لأسباب عملية. «كيف يمكننا التعاون مع أناسٍ يريدون تغيير تشكيلة الحكومة الإسرائيلية فقط؟ حين سيصل حزب هؤلاء إلى السلطة، فسيمتنعون عن أيّة معارضة. بالنسبة إلينا، يجب عدم وجود دولة إسرائيل، ولو أن جميع الإسرائيليين راحوا يُمارسون شعائرهم الدينية»[٢٢].

رأى الحاخام شاش (Schach) في اليسار عدواً كبيراً لليهودية. وصحيح أن مواقفه المسالمة بارزة، وأنّه يدعو إلى سياسات مشابهة لسياسات اليسار (لم يتردَّد في الإعراب عن أن إقامة المستوطنات في يهودا والسامرة[*] وغزة تُشكّل تحدّياً لا فائدة منه إزاء الأمم)، لكنّه عارض بشدّة كل تحالف سياسي مع الأحزاب اليسارية. ورأى عند الأيديولوجيين اليساريين اتجاهاً أساسياً يهدف إلى إبعاد الشعب اليهودي عن تقليده، وتحويله إلى شعب مثل بقية الشعوب[٢٣]. وتبقى مسألة الهوية بالنسبة إليه إذاً أكثر أهمية من الفائدة السياسية للتعاون مع اليسار.

عبَّرت سلطات «حريدية» أخرى عن تحفظاتها المبدئية. وأرادت نشر معارضتها الصهيونية لأنّها مقتنعة بأن هذا الموقف مُتجذِّر في التوراة. وبالنسبة إلى الأكثرية، فإن كلَّ تحالف مع الذين لا يقبلون سلطة التوراة هو مستبعد على الفور. والحال أن بعض «الحريديين» المناهضين للصهيونية أظهروا انفتاحاً كبيراً إزاء التعاون المنتظم مع منظمات علمانية مناهضة للصهيونية. وإذا لم يشأ الحَسيديون تعديل مواقفهم إطلاقاً، فقد دعا بعضٌ منهم إلى تعاونٍ تقني، وخصوصاً أنهم يعترفون بتفوق هذه المنظمات العلمانية بشأن العلاقات العامة والاتصالات. لكن التحفُّظ كان كبيراً. هكذا ألَحَّ الحاخام جوزيف بيخر في منتصف السنة ١٩٨٠ على أن تكون مساهمته في كتاب جماعي يضم مؤلفين غير «حريديين» منشورة في مَلزمة مُدرجة فيه، بدلاً من أن تكون جزءاً كاملاً من الكتاب[٢٤].

---

(٢٢) من مقابلة أجراها المؤلف مع أحد الحاخامين فضل عدم ذكر اسمه في مونسي (Monsey) بتاريخ ١٢ تشرين الثاني/ نوفمبر ٢٠٠٢.

(*) التسمية اليهودية للضفة الغربية (المحرر).

(٢٣) Avichaï Ben Haïm, «La Vision politique de rav Schach,» *Yedioth Aharonoth*, ورد في: < http://www.magic.fr/Kountras/K87b.htm >

(٢٤) Yosef Becher, «The Torah and Political Zionism,» in: International Organization for the Elimination of All Forms of Racial Discrimination [EAFORD] and American Jewish Alternatives to Zionism [AJAZ], eds., *Judaism or Zionism?: What Difference for the Middle East?*, Third World Books (London: EAFORD; Zed Books, 1986).

كان المعارضون اليهود للصهيونية ما زالوا أكثر انقساماً بالنسبة إلى التعاون مع العرب. والعلاقة مع العرب التي يدعو إليها بعض المناهضين للصهيونية هي علاقة صداقة بالأحرى، وزيادة على ذلك فهي تُقرِّبهم من اليسار الإسرائيلي. وتعلّق روث بلاو على هذا الأمر قائلة: «إنّ التحليل الذي يقوم به الصهاينة عن العرب هو ضلال بالنسبة إلى يهودي أصلاني (أرثوذكسي)، ولد مثل زوجي في مدينة القدس القديمة في بداية القرن». وقال راف أمرام (Rav Amram): «لقد حوَّلنا العرب إلى نوع من عدوٍ كوْني للشعب اليهودي. وهذا خطأ تماماً. كان العرب واليهود يعيشون جنباً إلى جنب إلى أن ارتأى الإنكليز، ثم الصهيونيون، أن من مصلحتهم زرع الشقاق بينهم»[٢٥].

بقي التضامن العنصري إذاً مسألة شائكة. وقد رفضت بعض الحركات، مثل «نيتورا كارتا» أو حركة «ليف تاهور» (Lev Tahor) للحاخام شلومو هلبران (Shelomo Helbrans) مفهومَ مثل هذا التضامن بالذات مع الصهاينة، وعقدت صلات تعاون مع منظمات عربية، لا بل دول عربية. وكان الحاخام موشِيه هيرش من «نيتورا كارتا»، بين أعضاء حكومة السلطة الفلسطينية كوزير للشوؤن اليهودية، ومن دون شك بصفة رمزية كرمزية الحكومة الفلسطينية في مجموعها. وسعى الحاخام هلبران لتنظيم سفارة يهودية تُمثِّل اليهود المعارضين للصهيونية، وتقدم بالتالي بديلاً لموقف غالبية المنظمات اليهودية المؤيدة للصهاينة. وأجرت السفارة محادثات مع الممثّلين العرب للتداول بشأن تحويل مسالم لدولة إسرائيل إلى دولة لجميع المواطنين[٢٦].

وعلى العكس، امتنع زعماء الحركة الحَسيدية ساتمار عن كل نشاط سياسي، وتجنبوا بالتالي الاحتكاك مع العرب. وحافظوا على نشر تصريحات إعلانية بانتظام في الصحف اليومية الكبرى في العالم أجمع لإظهار معارضتهم المبدئية لفكرة الدولة الإسرائيلية بالذات. لكنهم لم يقبلوا إطلاقاً، كما باح لي أحد زعماء ساتمار، أية مساهمة عربية مخصصة للمشاركة في نفقات مثل هذه التصريحات. وقال: «هناك حسابات سياسية تُضحي غالباً بالحقيقة التي تبقى أساسية بالنسبة إلينا»[٢٧]. ويأخذ موقف حَسيديّ ساتمار بعين الاعتبار المشاعر التي يتقاسمها يهود كثيرون. فهم مع التأكيد على أن الحفاظ على دولة إسرائيل هو الذي يُهدِّد بقاء اليهود بالذات، أكثر مما

---

(٢٥) Blau, *Les Gardiens de la cité: Histoire d'une guerre sainte*, p. 267.

(٢٦) Agnès Gruda, «Un Groupe de juifs ultra religieux établi à Sainte-Agathe souhaite l'abolition d'Israël,» *La Presse* (Montréal), 26/5/2002, p. A6.

(٢٧) مقابلة المؤلف مع الحاخام جوزيف ميزل (Joseph Meizels) في مونسي بتاريخ ١٠ تشرين الثاني/ نوفمبر ٢٠٠٢.

يهدده الفلسطينيون، يمتنعون عن إبداء أي تعاون مع خصوم إسرائيل من العرب، لأنهم لا يريدون أن يصبحوا، كما يلاحظ مؤلف حَسيدي من ويليامسبورغ «شركاء يقتلون اليهود [. . .] لأن الحروب في الأرض المُقدَّسة ليست حروبنا، أياً كان المنتصر، لكن نحن ضد التضحية بحياة اليهود»[٢٨].

تدخّل الحاخام أبراهام ليتنر (Abraham Leitner) أيضاً، من وليامسبورغ (Williamsbourg)، وهو حاخام مُحترم، وتلميذ الحاخام جوزيف زفي دوشنسكي (Joseph Zvi Duschinsky) (١٨٦٨-١٩٤٨) من القدس الذي كان قد عارض رسمياً المخططات الصهيونية أمام جمعية الأمم المتحدة سنة ١٩٤٧. وبحسب ليتنر أنّه في الإمكان التعاون مع العرب، لكن في مشاريع تفكيك سلمي لدولة إسرائيل فقط، مثلاً تحويلها إلى دولة مزدوجة الجنسية. وبالنسبة إليه أيضاً، لا بدَّ من تفادي أي سفك للدماء. ويجب قبل كل شيء الاتكال على التدخل الإلهي.

من الطبيعي أن تتبلور معارضة الأفكار الصهيونية في أوروبا الوسطى والغربية أولاً، حيث تعود إليها أصول هذه الأفكار. لقد رُفضت الصهيونية لأنّها تهدد مكتسبات اليهود المتحررين الشرعية والاجتماعية، وتستند هذه المعارضة إلى سلطات نفوذها كبير مثل الحاخام سمسون رفاييل هيرش: «ليس كي نتألق كأمة بين الأمم نرفع صلواتنا ونعلّق آمالنا، لكننا نفعل ذلك من أجل التجمُّع على أرضنا وكي نجد بقعة نحقق فيها دعوتنا الروحية بشكل أفضل، في هذا التجمّع وفي هذه الأرض وُعِدنا بها، وأعطيت لنا ووعدنا بها أيضاً، لممارسة شعائرنا التوراتية. لكن هذه الدعوة تجبرنا، حتّى الدعوة الإلهية للعودة إلى الأرض المقدسة، على العيش والعمل كمواطنين في أي مكان شاء الله أن نقيم فيه، وعلى توجيه قوانا الجسدية والمادية والروحية وكل ما هو نبيل في إسرائيل نحو خير الأمم التي سمحت لنا باللجوء إليها. [. . .] من الممنوع علينا السعي إلى التجمع وملكية الأرض بأية وسيلة من الوسائل، ما عدا الوسائل الروحية»[٢٩].

كانت المعارضة لكل تعاون مع الصهاينة قوية بشكل خاص في ألمانيا، في منعطف القرن العشرين. ولنتذكّر أن اليهود الألمان هم الذين رفضوا انعقاد المؤتمر

---

(٢٨) مقابلة المؤلف مع الحاخام منشه فولوب (Menashe Fulop) في ويليامسبورغ بتاريخ ١١ تشرين الثاني/ نوفمبر ٢٠٠٢.

(٢٩) S. R. Hirsch, *Horeb; a Philosophy of Jewish Laws and Observations*, translated from the German original with introd. and annotations by I. Grunfeld (New York: Human Science Press, 1981), p. 461.

الصهيوني الأول في بلادهم، والذي نُقِلَ إلى سويسرا في النهاية(٣٠). ونستخدم الرفض الذي وضعه النبي عزرا على مشاركة السامريين في بناء الهيكل الثاني: «ليس لكم ولنا أن نبنيَ بيتاً لإلهنا ولكننا نحن وحدنا نبني للرَّب إلهِ إسرائيل كما أمَرَنا الملكُ كورُش ملك فارس»(٣١).

كان من المُفضَّل إذاً ترك الهيكل والأرض لأنّ البناء مُقدَّس كليّاً، وكان كل تعاون مع الكفار محظوراً. وكما الأمر في أوروبا الشرقية، كذلك الأمر في ألمانيا بالنسبة إلى الحزب المزراحي المُستنكَر لأنه «مخالف لمبادئ اليهودية المَسُوراتية الأساسية»(٣٢). وتشير آية عزرا أيضاً إلى جانب آخر من المشروع الصهيوني: لم تقبل الحكومة والشعب المحلّيان على الإطلاق ما يتجاوز إطار القرار الملكي ويُهدِّد بالتحوّل إلى مغامرة محفوفة بالمخاطر.

لا يمكن ارتجال المعارضة اليهودية للصهيونية بعبارات سياسية أو حَدْسية. وكي تكون قابلة للتصديق لا بدّ لها من الارتكاز على قرارات حاخامية عقلانية. لهذا السبب شجع الحاخام يشاياهو آشر زيليغ مارغولي (Yeshayaho Asher Zelig Margolis) (١٨٩٤-١٩٦٩)، الذي نظّم زيارة الربيّ مونكاسز إلى فلسطين سنة ١٩٣٠، الربيّ ساتمار يوئيل تايتلباوم على كتابة عمل أساسي يشكّل إطاراً شرعياً ولاهوتياً للمعارضة التي يزاولها مناهضو الصهيونية بالنسبة إلى الصهيونية. ووسّع النشاط اليهودي ضد المشروع الصهيوني قاعدة ثقافية متينة يبقى قوامها كتاب هيا ـ يوئيل موش الذي أعدّه الحاخام تايتلباوم.

قدّم مارغولي في كتاباته الذاتية لوحة مركّزة: أقلّية حريدية مُحاصَرَة بمعارضتها للكتلة الصهيونية، وتدعو إلى الانفصال الكُلّيّ الذي يأخذ أبعاداً صوفية عنده، ويشكّل حاجة مطلقة تعكس في الوقت نفسه حاجات عملية(٣٣). ولا يعترف بالصهاينة على الإطلاق على أنها «نفوسٌ يهودية»، وينسب أصولهم، مثل سلطات حاخامية كثيرة أخرى، إلى قبيلة «العمالقة» (Amalek)، عدو إسرائيل الأبدي(٣٤)، وهذه إدانة خطيرة بشكل خاص، لأنها لم تُستعمل إلا نادراً.

---

(٣٠) «Zionist Congresses,» in: *Encyclopaedia Judaica*, vol. 16, p. 1164.

(٣١) الكتاب المقدس، «سفر عزرا،» الأصحاح ٤، الآية ٣.

(٣٢) من Massore أو Mossorah: مَسُور، أي بحث انتقادي في نص التوراة أجراه بعض علماء اليهود. انظر ورقة زور (Zur) المقدمة إلى: *Zionism and Religion*, p. 109.

(٣٣) Ravitzky, *Messianism, Zionism, and Jewish Religious Radicalism*, p. 55.

(٣٤) المصدر نفسه.

تدخُل العمالقة للمرة الأولى في رواية الخروج من مصر[٣٥]. ويهاجمون عندئذ من المؤخرة دون أن تكون لديهم مع ذلك أهداف مادية. وتَقارب الآيتين (من سفر الخروج وسفر التثنية) يحمل على فهم أن الهجوم هو نتيجة شَكٍّ عبَّر عنه أبناء إسرائيل بعد الخروج من مصر تماماً: «أفي وسطنا الرب أم لا[٣٦]؟. وتقول الآية التالية عندئذ: «وأتى عماليق وحارب إسرائيل [. . .]». وكان هدفهم بحسب التقليد اليهودي هو تحدّي الله بالأحرى الذي يجب على أبناء إسرائيل حمل رسالته. ويُشكِّل إلغاء ذكرى العمالقة وصية تبقى، على الصعيد الرمزي، سارية المفعول دائماً.

سبَّب اندماج الصهاينة مع العمالقة استبعادهم عن الشعب اليهودي، ولن يكون للصهاينة إمكانية الندم بالذات. وفي حين تمنح اليهودية كل يهودي هذه الفرصة عملياً، يحدد مارغولي أنها ليست خياراً إلا بالنسبة إلى الذين يخالفون اليهودية إثر تجربة عابرة. والحال أن سلوك الصهاينة ككل وأيديولوجيتهم ككل ستكون مُتجذِّرة في الرفض الواعي والمقصود لليهودية وستكون أبواب الندم مُغلقة في وجوههم إلى الأبد. ويؤكِّد رافيتزكي أنّ هذه الشيطانية ليس فيها شيء من الارتجالية: إنها تقوم على تقليد بكامله، فهي كما فلسفي[٣٧].

لم ينضم السفارديون إلى الصراعات المناهضة للصهيونية إلا في أرض إسرائيل. فقد تفادى السفارديون في الشتات في جزء كبير منهم الانقسام السياسي والنزاعات الأيديولوجية التي هزّت الشتات الأشكينازي، وبقيت الجماعات مُتوحِّدة على الأغلب لأنّ سياق الحداثة عند السفارديين بدا أكثر تناغماً[٣٨] لأن ما بقي غائباً بشكل كبير في الشتات السفاردي هو التأكيد على الهوية اليهودية العلمانية (انظر الفصل الثاني). وبصورة عامة، فإنّ السفارديين الذين يخترقون الناموس اليهودي لا يفعلون ذلك إطلاقاً بالتّحدّي، فهم يعترفون بشرعية التقليد للحاخام، لكنهم يعتبرون أنفسهم «ضعفاء كثيراً» أمام التجارب العديدة التي تقدِّمها الحياة العصرية. وحتى في إسرائيل، بقي المهاجرون السفارديون أكثر ارتباطاً باليهودية، وبقي العلمانيون المناضلون نادرين دائماً بين السفارديين. وبخلاف المهاجرين الإسرائيليين

---

(٣٥) الكتاب المقدس: «سفر الخروج،» الأصحاح ١٧، الآيات ١٤ ـ ١٦، و«سفر التثنية،» الأصحاح ٢٥، الآيات ١٧ ـ ١٩.

(٣٦) المصدر نفسه، «سفر الخروج،» الأصحاح ١٧، الآيتان ٧ ـ ٨.

(٣٧) Ravitzky, *Messianism, Zionism, and Jewish Religious Radicalism*, p. 56.

(٣٨) Norman A. Stillman, *Sephardi Religious Responses to Modernity*, Sherman Lecture Series; v. 1 (Australia: Harwood Academic Publishers, 1995), and Yosef Kaplan, *An Alternative Path to Modernity: The Sephardi Diaspora in Western Europe*, Brill's Series in Jewish Studies; v. 28 (Leiden: Brill, 2000).

الأشكيناز، اندمج السفارديون عندما كانوا في الشتات في الجماعات اليهودية، وبخاصة إذا وُجدت هناك جماعات سفاردية مندمجة قبلاً في الجماعات اليهودية المحلية. وبقيت الهوية اليهودية السفاردية أكثر تقليدية وأكثر تركيزاً على «البَيْنُ بَيْن»، وابتعدت عن التجاذب بين «الدينيين» و«العلمانيين» الذين يُميِّزون ما يعيشه اليهود الأشكيناز في أوروبا كما في إسرائيل.

وعلى الرغم من أنهم كانوا لا يألفون الصراع بين العلماني والديني، فإن بعض السفارديم كانوا قد احتجوا على فكرة تقسيم فلسطين بحد ذاتها التي اقترحتها لجنة بيل (Peel). وقد وقع أعيان اليهود والمغاربة ـ جنباً إلى جنب مع مواطنيهم المسلمين ـ على رسالة قوية اللهجة إلى وزارة الخارجية، بتاريخ ٩ آب/ أغسطس ١٩٣٧، أي بعد أسابيع قليلة من نشر التقرير. وحذرت هذه الرسالة «من عواقب وخيمة يمكن أن تنشأ عنها اضطرابات غير مرغوب فيها بين العناصر العربية واليهودية». وتنتهي الرسالة بدعوة إلى «دولة فلسطينية مستقلة تحكمها مؤسسات برلمانية وديمقراطية، وهو النظام الوحيد الذي يمكن أن يؤمن لكلتا الجماعتين في فلسطين حقوقاً متساوية في البلد العزيز عليهما للغاية»[٣٩].

بدت المقاومة الحاخامية للصهيونية طبيعية في منظور تاريخي. ولا بدّ للتعاون بين بعض الحاخامين الأصلانيين والصهاينة من أن يثير الدهشة بالأحرى. «إن إرادة الأرثوذكسية في التعاون مع الذين هم خطأة، بحسب الناموس اليهودي، تشكل تسوية لا سابق لها»[٤٠]، تبعاً لتعليق إسرائيل بارتال، المتخصص في تاريخ تحديث اليهود في أوروبا الشرقية. ولنتذكر أن أوائل من شعروا مباشرة بتأثير الصهيونية في جماعاتهم هم الحاخامون في أوروبا الشرقية، خصوصاً في وسط الإمبراطورية الروسية. وقد فهموا بشكل أسرع من أي مكان آخر أن الصهاينة أعدوا مشروعاً بديلاً للحياة اليهودية، وأنهم أعطوا معنىً جديداً للعلاقة بين الشعب اليهودي وأرض إسرائيل. وكانت المعارضة التي أثارتها الصهيونية عنيفة ولا تزال المفاهيم القائمة على هذه المعارضة تُغذّي المناهضة للصهيونية حتّى يومنا هذا. وقد قاد الحاخاميون الأشكيناز في الشتات هذه الصراعات على نطاق واسع، وبخاصة الذين قدموا من مناطق الإمبراطورية الروسية القديمة، والذين انضم إليهم الحاخامون الهنغاريون لاحقاً. لكن الصهيونية العملية هي على نطاق واسع «شأن روسي»، كما رأينا ذلك

---

(٣٩) Mohammed Kenbib, *Juifs et musulmans au Maroc, 1859-1948*, publications de la faculté des lettres et des sciences humaines, Université Mohamed V, théses et mémoires; no. 21 ([Rabat]: Faculté des lettres et des sciences humaines-Rabat, 1994), p. 557.

(٤٠) Israel Bartal, «Responses to Modernity,» paper presented at: *Zionism and Religion*, p. 23.

قبلاً، ومن الطبيعي أن تأتي المقاومة هي أيضاً من حاخامين روس.

أصبحت المقاومة للصهيونية في الإمبراطورية الروسية ضارية. وفهم حاخامون كثيرون بسرعة، وبينهم الحاخام حاييم سولوفيشيك المجدِّد الكبير في البحث التلمودي، أنّ الصهيونية التي تُقدِّم هوية قومية فارغة من مضمونها المعياري تهدئ وعي هؤلاء الذي يريدون ترك ممارسة شعائر اليهودية. وقطع عدّة حاخامين آخرين لهم صيتهم في ليتوانيا كل علاقة مع الصهاينة: لم يقبلوا من حيث المبدأ أيَّ تعاون مع الذين تركوا ممارسة اليهودية خشية شرعنة الهوية اليهودية العلمانية. وعندما سمَّت حركة «هوفيفي صهيون» (Hovevei) سنة ١٨٨٤ علمانِيَين اثنين، يعني خاطِئَين في نظر التقليد، كزعيمين للحركة، انفصل عنها معظم الحاخامين الذي ساندوا مبدئياً هذا المشروع على الفور. وكانت طريقة حياة «البيلويم» (Bilouim)[*] و«هوفيفي صهيون»، وهم الجماعات الأولى، أي «الصهاينة الأوائل» من أصل روسي التي أقامت في فلسطين، قد أثارت استنكار الحاخامين إلى درجة أنّ أحدهم أطلق تحذيراً شِدَّتُه استثنائية: «مَنْ يُعطي مالاً إلى «هوفيفي صهيون» يفقد نصيبه في العالم المُقبل، وهذا رغم أعمال الإحسان التي قام بها والتي سيقوم بها طوال حياته»[٤١]. وفي سياق مقطعٍ من «الميشنا» معروف جيداً: «لكلّ يهودي حصة في العالم المقبل»، فهذا التصريح له وزنه الكبير عند اليهود الممارسين لشعائرهم الدينية.

اعتبر الحاخامون الروس أن بلاغة زعماء حركة «بيلو» (Bilou) الدينية شكل وسيلة إلهاء. وهناك حاخامان شهيران: إيليا أكيا رابينوفيتش (Elija Akiva Rabinowitz) (١٨٦٢-١٩١٧)، من بولتافا (Poltava) ومندوب المؤتمر الصهيوني الثاني، وجود ليب زيرلسون (Judah Leib Zirelson) (١٨٦٠-١٩٤١) من بريلوكي (Prilouki)، وهما من جهة أخرى مُتحمِّسان بالنسبة إلى انفتاح المدارس التلمودية على الثقافة المحيطة، وقد شرعا في تنظيم حركة معارضة للصهيونية انضمت إليها في ما بعد وجوه مهمة مثل الربّي شالوم دوف بير شنيرسون، والربّي لوبايتش. وأنتج تحالف القوى المناهضة للصهيونية سنة ١٩٠٠ كتاب **نور الحكماء** *(Or La-Yasharim)*، وهو عبارة عن مختارات من أحكام حاخامية تجمع الحسِيديين كما خصومهم. وأبرزَ الكتاب المخاطر التي تُمثِّلها الصهيونية بالنسبة إلى استمرارية الشعب اليهودي، وأصبح مصدراً مهماً لنقاد الصهيونية[٤٢]. وتُقدِّم مجموعتان أخريان سلسلة آراء يهودية مناهضة للصهيونية:

(*) حركة المستوطنين الروس في فلسطين سنة ١٨٨٢ (المترجمة).

(٤١) انظر أرون بيرلو دي كودانوف (Aaron Perlow de Koïdanov) في ورقة يوسف سالمون (Yosef Salmon) المقدمة إلى: Ibid., p. 33.

(٤٢) Elyakim Shlomo Shapira, *Or La-Yesharim* (Varsovie: Meir Yehiel Alter et associés, 1900).

نورٌ لصهيون *(Orah le-Tsion)* وحكمُ الحاخامين *(Daat-Ha-Rabbanim)*، نُشرتا سنة ١٩٠٢[٤٣]. وكان رد فعل الحاخامين الروس قوياً: «علمنا بذهول أنّ هناك رجالاً لا يقبلون نير ملكوت السماء، ولا يتبعون أبداً طريق توراتنا المقدسة، ولا يعرفون إخوتهم حقاً ولا يحبونهم، علمنا بذهول أنّ هؤلاء الأشخاص يدّعون في كل مكان أنهم قادرون على حمل الخلاص إلى «بيتِ إسرائيل»»[٤٤].

حلّل شالوم دوف بير شنيرسون، الربيّ لوبافيتش، في منعطف القرن العشرين، الصهيونية في السياق الذي يُقدّمه التلمود بالنسبة إلى «هذا الرجل» الذي اسمه غالباً يسوع. وفي قصد التلمود أنّه بدلاً من إبعاد «هذا الرجل»، كان يجب مقاربته وتفادي انفصاله عن الجماعة اليهودية. وكتب الربيّ لوبافيتش أن هذه المقاربة إذاً لن تكون فعّالةً بالنسبة إلى الصهاينة لأنهم يرفضون فكرة الله بالذات، وهذا ما لم يفعله يسوع طبعاً على الإطلاق. وعلى العكس، يجب الانفصال عن الصهاينة بقدر الإمكان لأنهم يبحثون عن دعم السلطات اليهودية لشرعنة حركتهم. وبحسب شنيرسون، فإن الصهيونية تعارض التوراة بشكل أساسي، مهما كانت التزامات الصهيونيين[٤٥] «التهويدية». وفي رأيه أيضاً أن الصهيونية تهدد الاستمرارية اليهودية أكثر مما تهددها المسيحية، وهذه إدانة خطيرة بشكل خاص لأنّها صادرة عن زعيم حَسيدي من هذا الحجم. وتقدم الصهيونية وسيلة بريئة ظاهراً لقطع الصلات بين اليهود واليهودية، وهذا هدف قديم للمرسلين (المبشرين) المسيحيين.

يرى البعض، إضافة إلى ذلك، أنّ هذه الإدانة المذكورة منذ قرن مُؤكّدة في الدعم غير المشروط الذي تُقدّمه عدة جماعات مسيحية إنجيلية للصهيونية، وبشكل خاص منذ العقود الأخيرة في القرن العشرين. ونتذكر عندئذ أن الصهيونية لا تقتبس فقط من معاداة السامية العلمانية، بل أيضاً من الفكر المسيحي الديني. ويُعلن بعض المُفكرين الصهيونيين صراحة أن «على اليهودي إنكار اليهودية كي يتحرّر»[٤٦]. والدعم الكبير الذي يُقدّمه ملايين المسيحيين المناصرين للصهيونية إلى دولة إسرائيل مدفوع صراحة بهذا الأمل: إن عودة اليهود إلى الأرض المقدّسة يفيد كمقدّمة

---

(٤٣) Ephraim Weingott, *Orah le-Tsion* (Varsovie: [n. pb.], 1902), and Abraham Baruch Steinberg, dir., *Daat Ha-Rabbanim* (Varsovie: Y. Unterhendler, 1902).

(٤٤) Avraham Baruch Steinberg, dans: Emmanuel Lévyne, *Judaïsme contre sionisme*, le dossier arabe. collection monographies; 8 (Paris: Cujas, 1969), p. 226.

(٤٥) Shalom Dov Baer Schneerson, «Three Questions and Answers on Zionism and Zionists,» *Jewish Guardian*, vol. 22, no. 8 (Spring 1984), pp. 19-24.

(٤٦) Noah Efron, «Trembling with Fear: How Secular Israelis See the Ultra-Orthodox and Why,» *Tikkun*, vol. 6 (1991), p. 89.

لانضمامهم إلى المسيح أو لتدمير الذين لا يفعلون ذلك مادياً. واهتم جيرشوم غورنبرغ (Gershom Gorenberg)، وهو يهودي تقي ومؤلف كتاب **نهاية الأزمنة** *(The End of Days)*، بهذا الدعم مرتكزاً على سيناريو مسياني يتضمن تدمير عدد كبير من اليهود واعتناق البقية المسيحية. وبحسب رأيه «أن المفهوم الإنجيلي هو مسرحية من خمسة فصول يزول اليهود في الفصل الرابع منها»(٤٧).

بالنسبة إلى المُبشِّر الإنجيلي (الأمريكي) جيري فولويل (Jerry Falwell)، إن إنشاء دولة إسرائيل سنة ١٩٤٨ كان اليوم الأهم في التاريخ منذ صعود يسوع إلى السماء «والبرهان على أن عودة يسوع المسيح باتت قريبة. [. . .] ومن دون دولة إسرائيل في الأرض المقدسة، لا يمكن أن تكون هناك عودة ليسوع المسيح، ولا دينونة أخيرة، ولا نهاية للعالم»(٤٨).

تُقدِّم هذه الجماعات مساعدة سياسية ومالية كبيرة إلى القوى القومية الأكثر تصميماً في المجتمع الإسرائيلي. وفي هذا المنظور، فإن وظيفة دولة إسرائيل الرئيسية هي الإعداد لمجيء المسيح الثاني والتخلص عندئذ من اليهودية ومن المنتسبين إليها. ومن المنطق إذاً أن يلعب الصهيونيون المسيحيون دوراً مهماً أكثر فأكثر في دعم دولة إسرائيل المالي والسياسي. وحدث التزام ملايين المسيحيين الإنجيليين هذا في وقتٍ صارت يهودية الشعب الإسرائيلي تقلُّ شيئاً فشيئاً (هجرة كثيرين من غير اليهود من الاتحاد السوفياتي سابقاً، والعمال المؤقتون الذين يبقون في البلد، إلى آخره). ويهدد جمع المشروع الصهيوني ودولة إسرائيل مع الشعب اليهودي، بأن يظهر في هذا السياق اصطناعياً أكثر فأكثر، ولا سيّما أنّ اليهود اللاصهيونيون والمناهضين للصهاينة يشكلون كتلة متنامية من الشعب اليهودي.

والحال أنّ الحاخامين القوميين الذين يستفيدون من مساعدة الصهيونيين المسيحيين يحاولون أن يعيروا أذناً صماء لخطاب الصهيونية المسيحية الرؤيوي الذي يؤكد علانية أن دولة إسرائيل «أكثر أهمية بالنسبة إلى المسيحيين من أهميتها بالنسبة إلى اليهود»(٤٩). والقوميون ـ الدينيون، والأكثر اندفاعاً بينهم المستوطنون في الضفة الغربية، الذين هم دون شك الصهيونيون الأكثر استقامة في بداية القرن الحادي

---

(٤٧) Sylvain Cypel, «Les Tribulations des chrétiens américains en Israël,» *Le Monde*, 16/12/2002.

(٤٨) *Fundamentalist Journal* (May 1998),

ورد في: Rodrigue Tremblay, *Pourquoi Bush veut la guerre: Religion, politique, et pétrole dans les conflits internationaux* (Montréal: Editions des Intouchables, 2003).

(٤٩) رسالة موجهة إلى المؤلف من قبل الكاهن شارل إدغباستون (Charles Edgbaston) ممثل الصهيونية المسيحية في كندا بتاريخ ٦ كانون الثاني/ يناير ٢٠٠٢.

والعشرين، هؤلاء جميعهم منقادون برؤيا مِسيانية. وتحافظ الجماعتان على علاقات وثيقة بينهما، والأهم منهما جماعة «الائتلاف المسيحي الأمريكي» (Christian Coalition of America)، وهي حركة إنجيلية قريبة من البيت الأبيض في عهد جورج بوشِ الابن. وتستثمر دولة إسرائيل بفعّالية علاقاتها مع الصهاينة المسيحيين الذين يُشكّلون قاعدة دعم غير مشروط في بلدان كثيرة من العالم. ولفتَ نظري أحد الدبلوماسيين الإسرائيليين الذي يقوم بهذه الاتصالات إلى قوله: «حين ألفظ كلمة «إسرائيل» يأخذون في ترتيل الهليلويا. ولا يمكن تخيُّل حضورٍ مُستعِدٌ تجاهنا بهذا القدر». وفي نظر المناهضين للصهيونية، لا تعمل هذه العلاقات إلا على تأكيد أن الصهيونية هي ضد اليهودية كُلّياً، وأنَّها تمثّل خطراً أشد من خطر المرسلين المسيحيين الذي يرتاب اليهود منهم دائماً.

ليس من جديد في هذا السلوك الواضح الرافض الصهيونية. ففي بداية القرن العشرين، كانت معارضة الصهيونية في ليتوانيا، كما في المناطق الحَسِيدية الجنوبية بصورة أكثر، تتوضح في عبارات أكثر جذرية. وعُرِّفَ الصهاينة بأنهم «العُدوانيون في هذا الجيل»، وظهرت الصهيونية كخطر أشد من خطر المُسَحاء الدجالين، لكونها لم تظهر أبداً في التاريخ اليهودي: «وحدها الصهيونية مَنْ صمَّمت على اقتلاع شرائع التوراة ووصاياه»[٥٠]. وإلى تلك الفترة يعود أصل الشعار الذي يُزيِّن دائماً جدران حي «مياشِياريم» في القدس: «اليهودية والصهيونية متناقضتان كُلّياً، فإحداهما تناقض الأخرى».

بحث بعض الحاخامين عن تَسوية مع ذلك أمام شعبية الصهيونية المتناهية في التكتلات اليهودية في روسيا. وقد أشرنا إلى أنّ الحاخام رين (Reines) عرض مصالحةً وشكّل في بداية القرن العشرين الحركة القومية الدينية المزراحية. والحال أنّ الحاخامين بقوا في غالبيتهم معارضين لكل تسوية. ولم يستعمل أيّ حاخام التعبير الجديد «اليهودي العلماني» الذي ربّما أضفى شرعية على ظاهرة الانقطاع هذه في الاستمرارية اليهودية. والواقع كلُّ التعابير المعتادة لتسمية يهودي يرفض التوراة (خاطئ، مُنتهك (Avarynaim)، شرير (Reshayim))، هي تعابير مُشينة وغير ملائمة للتعاون. تطلّب تحالف الحاخامين مع الصهيونيين مفردات لا يملكها التقليد اليهودي. وبحسب الحاخام دومب: «إن الصهيونية هي نقيض إيماننا ونقيض الأيديولوجية الدينية. ويعني أن تصبح صهيونياً إدراك اليَهَوِيَة (نسبة إلى يهوه) كشيء زمني وأرضي، منفصل بكامله عن كلّ ألفة إلهية تحضن إيماننا. [. . .] ولم يُدرك مؤسسو

(٥٠) انظر ورقة سالمون المقدمة إلى: *Zionism and Religion*, p. 33.

حركة مزراحي ذلك، بشكل مُفارِق، وهم مع مقاومتهم عداوة الصهيونية لليهودية وتشكيلهم حركتهم الذاتية، فضلوا الاعتقاد بأنهم يتوصلون إلى الجمع بين هذين المفهومين المتناقضين كلياً(٥١).

لا يبدو التوافق مع الصهيونية العلمانية أفضل إطلاقاً، فقد حجبت براغماتية زعماء الحزب القومي ـ الديني المشهورين لفترة طويلة خاصيّة هذا الحزب الخارج عن المألوف في المشهد الصهيوني الطبيعي(٥٢). ويُفَسِّر رين ظاهرة العلمنة النضالية كـ: «مرضٍ عابر» لا بدَّ للعودة إلى أرض إسرائيل للشفاء منه دون تأخير. وهذا الاعتقاد، المنسوب غالباً إلى الحاخام كوك هو أساسي بالنسبة إلى الحاخامين الذين كانوا يبحثون عن مبررٍ كي يستطيعوا التعاون مع الصهاينة بوعي تام. ولو أنّ الصحافة الصهيونية مليئة بموافقات حاخامية على الحركة، فإنّ أياً منها لم يصدر عن طبقة الزعماء الحاخامين الأولى في روسيا»(٥٣). وإضافة إلى ذلك، أدّت خيبة الحاخامين المنضمين في الأصل إلى الحزب المزراحي إلى ترك عدد كبير من الأعضاء هذه الحركة، وأسسوا سنة ١٩١٢ حركة مناهضة للصهيونية هي حركة «أغودات إسرائيل» التي لا تزال قائمة مثل الحزب المزراحي إلى يومنا هذا.

تابعت الصهيونية تحريكها للحاخامين الأكثر شهرة بين الحربين العالميتين. وقارن واسارمان كما مارغولي الحركة الصهيونية بالعمالقة، خصوم إسرائيل الغابرين النموذجيين. وكان كلامه الذي أدلى به عشية الحرب العالمية الثانية قوياً بامتياز: «يمكن للبعض القول «إنّ المنتهكين بالذات في إسرائيل مُشبعون بالتعاليم مثل رُمّانة [مليئة بالبذور]»(٥٤). أو «أن إسرائيل ولو كانت مُنتهِكة تبقى إسرائيل»(٥٥). لكن هذا النوع من المعارضة مبنيٌّ على الجهل، لأنّ جميع هذه الأقوال المأثورة ترجع إلى الذين يقبلون مبادئ الإيمان، وهم ينتهكونها لمتعتهم الذاتية فقط. إنّما هذا لا يُطبَّق على الذين يجحدون إيمانهم ولا نستطيع أن نقول عنهم «إنهم مليئون بالتعاليم مثل رُمّانة»، ولا يطبّق على الذين ينتهكون تلك المبادئ بطريقة مُتحدِّية»(٥٦).

---

(٥١) I. Domb, *The Transformation: The Case of the Neturei Karta* (Brooklyn, NY: Hachomo, 1989), p. 22.

(٥٢) Elie Barnavi, «Sionismes,» dans: Barnavi et Friedländer, dirs., *Les Juifs et le XXe siècle: Dictionnaire critique*, p. 226.

(٥٣) انظر ورقة سالمون المقدمة إلى: *Zionism and Religion*, p. 33.

(٥٤) *Talmud de Babylone*, traité «Haggiga,» p. 27 a.

(٥٥) *Talmud de Babylone*, traité «Sanhedrin,» p. 44 a.

(٥٦) Elhanan Bunim Wasserman, *Yalkout Maamarim U-Mikhtavim* (Brooklyn, NY: [n. pb.], 1986), p. 6.

هذا التعليق مستوحى من موسى بن ميمون[٥٧] الذي لم يستبعد فقط من الشعب اليهودي مَنْ يجحد الإيمان؛ فبالإشارة إلى المزامير، يؤكد أنّه يجب بُغضه: «ألا أبغض مُبغضِيكَ يا رب وأمقتُ مُقاوميك»[٥٨]. كذلك يعتبر الهراطقة اليهود كأعداء، بخلاف بقية الجنس البشري الذي يلتزم كل يهودي باستقباله برفق[٥٩].

بما أن المشروع الصهيوني مبنيٌّ على مفهوم الوحدة والتضامن بين اليهود، فإن مفهوم الوحدة اليهودية هذا بالتحديد، المهم لاهوتياً مع ذلك، هو الذي يُسبِّب هجمات الحاخامين الحَسيديين كما الليتوانيين بلا هوادة، ويرفض واسارمان كل تعاون مُستوحى من مفهوم الوحدة اليهودية: «نحن بعيدون كل البعد عن التعرُّف إلى حقيقة التوراة وفهمها في هذا الصدد. وتُظهر لنا الأحداث ذلك كل يوم. ومثلاً، حين يُطلب إلينا انتخاب مُمثّلين في المجلس البلدي أو في البرلمان (البولوني)، يحاول «الحريديم» بدورهم تشكيل «الجبهة اليهودية الموحَّدة» ضد غير اليهود. لكن، مَنْ هم هؤلاء «اليهود» الذين هم شركاؤنا؟ أليسوا هم هؤلاء اليهود المتهلّنين الذين ليسوا يهوداً على الإطلاق والذين يهاجموننا ويبغضوننا؟ هل يُمثّلنا هؤلاء المثلون أفضل من غير اليهود؟ [. . .] نحن نؤكد ونؤيد أكذوبة مفادها أنهم يهود، ونغش السلطات بجعلها تعتقد أن هؤلاء المُنتخبين شرعيون وأنهم مُمثلون شُرفاء لليهود [. . .]. «إن الذي يمدح الفاسد يصبح أداة له»[٦٠]. وكل هذا ممكن إسناده إلى أوهامنا وإلى رغبتنا في الاعتراف بهم كيهود. ما هي إذاً فائدة هذه الأحلام الباطلة طالما أن حقيقة الأمر تصفعنا في كلِّ لحظة؟ إنهم لا يخفون وجههم ويناضلون ضد التوراة بعدوانية»[٦١].

كرَّر عدّة حاخامين حَسيديين معارضتهم كلَّ محاولة تهدف إلى إقامة ما يُسمّى «وحدة قومية» بحسب التعبير الصهيوني، والتي ليست بالنسبة إليهم إلا «عبادة السلطة العنصرية»[٦٢]. ويمنع هذا الموقف الجذري طبعاً التعاون في إطار يُقال عنه «قومي»، سواء أكان في الشتات أم في أرض إسرائيل. وهو يطرح للبحث محاولات مُباشَرةِ عملٍ مشترك، لأنّه ينكر وجود مصالح مُشتركة بالذات بين اليهود الأمناء على

---

(٥٧) *Maïmonides' Commentary on the Mishna, Tractate Sanhedrin* (New York: Sepher-Harmon Press, 1981).

(٥٨) الكتاب المقدس، «سفر المزامير،» المزمور ١٣٩، الأصحاح ٢١.

(٥٩) Pirqé Avoth, *Traité des Pères*, 3, 18.

(٦٠) *Talmud de Babylone*, traité «Sotah,» p. 418, dans: *Ein Yaakov*, p. 27 a.

(٦١) Wasserman, *Yalkout Maamarim U-Mikhtavim*, pp. 8-9.

(٦٢) Emile Marmostein, «Bout of Agony,» *Jewish Guardian*, no. 1 (April 1974), p. 6.

التقليد والذين تركوه ولم يعودوا، في هذا المنظور، يهوداً شرعيين: «إنّ الذي ينكره هو بمثابة كافر لا علاقة له بنا على الإطلاق. لكن القوميين الدينيين يفكرون بشكل مختلف: «طبعاً، هو أنكر التوراة، لكنه بفضل قناعاته القومية، هو واحدٌ منا»[٦٣]. وسنعود في الفصل السابع إلى مسألة وجود مصالح مشتركة يهودية، وهذا إضافة إلى ذلك موضوعٌ أهميته كبيرة في الخطاب المعادي للسامية.

ليست المعارضة الحريدية للحركة المزراحية معارضة سياسية، فالأمر يتعلق بإنكار لاهوتي مَبني على قراءة دقيقة للتقليد اليهودي: «بدلاً من إعادة وضع الخطأة في الطريق المستقيم، أصبح القوميون الدينيون تلاميذ مخلصين للمفكرين ـ الأحرار الذين يستعملون كلَّ طاقتهم وقُوتهم، على جِدَة وعلانية، ضد الذين يحملون راية التوراة. وأقاموا في الواقع جسوراً بين الممارسين لشعائرهم وغير الممارسين لها، لكننا لا نرى على هذه الجسور غير الذين يذهبون في اتجاه: لا يعود منه أحد»[٦٤].

بالنسبة إلى الحاخام مئير فيبرمان (Meyer Weberman)، أحد المفكرين الحاليين المناهضين للصهيونية، ألحقت الحركة المزراحية أذىً باليهودية أكثر مما ألحقه بها الصهاينة العلمانيون بالذات، لأنها تدَّعي البقاء أمينة على التوراة مع تحريفها لمعناها[٦٥].

إحدى النقاط التي حَرَّفها المزراحيون، بحسب الحريديم، هي الثقة المُفرطة في قواهم الذاتية التي تُروِّجها الصهيونية والتي تُشكِّل بالنسبة إلى واسارمان نوعاً من الوثنية، وسيبقى الصهاينة عندئذ موصوفين بالوثنية لأن واسارمان يُذكِّر بأنَّ كلَّ ما يبدو للإنسان أنه يملك قوة فعل الخير أو الشر مُستقلاً عن الله يصبح وثناً. ونَعْتُ الصهيونية بالوثنية له نتائج مُهمة بالنسبة إلى نقاش المصير المحفوظ للدولة الصهيونية من أجل إحلال السلام في الأرض المقدسة (انظر الفصل السابع). لكن قبل إعلان الدولة بكثير، كان واسارمان يتوجه غالباً إلى المشروع الصهيوني مباشرة. واستخلص أن المشروع الصهيوني ككل مُدمِّر أكثر مما هو بَنّاء[٦٦]. ويتابع، مُشيراً إلى أستاذه هافتز حاييم، أنّ التاريخ ينزع إلى التسارع وأن «خطر أن تتقيأ الأرض [سكانها] هو أقرب مّما كان في الأجيال السابقة».

---

(٦٣) Elchonon Wasserman, *Epoch of the Messiah* (New York: Otzar Hasefarim, 1985), p. 31.

(٦٤) المصدر نفسه، ص ٣٢.

(٦٥) مقابلة أجراها المؤلف مع الحاخام مئير فيبرمان بتاريخ ١١ تشرين الثاني/ نوفمبر ٢٠٠٢، ويليامسبورغ، نيويورك.

(٦٦) Wasserman, *Yalkout Maamarim U- Mikhtavim*, p. 11.

ثالثاً: العلاقات مع الدولة

تفيد انتخابات الكنيست غالباً بأنها تمنح فرصة للاحتجاج ضد وجود الدولة الإسرائيلية بالذات(٦٧). هكذا ينظم مدير المدرسة التلمودية «توراه في - يراه» (La Yéshiva Torah ve-Yirah)، المَعقِل الحريدي لمناهضة الصهيونية في القدس، تظاهرة احتجاج بشكل منتظم قبل الانتخابات الوطنية، مهدِّداً «مَن يشارك في الانتخابات بوجوب ردِّه على الاتهامات بالقتل أمام المحكمة الإلهية»(٦٨). والحال أن أكثرية الحريديين المعارضة دائماً للصهيونية عدَّلت موقفها مع إعلان دولة إسرائيل. وبقيت المعارضة، إلا أن تجنُّب الدولة أصبح أصعب من تجنب الأيديولوجية.

فالدولة تقدِّم خدمات، وتتطلب المشاركة المالية والشخصية، والدولة تفرض هويتها على المواطنين مهما كان رأيهم. لذا، فإن رفض الدولة الكلي ورفض مؤسساتها وعِملتها، إلى آخره، لم تمارسه عندئذ إلا بعض الجماعات الحريدية. لكن رفض الدولة يملك مجموعة بكاملها من التمويهات.

حذَّر عميد المدرسة التلمودية تلاميذه من المظاهر التي أدت إلى إعلان الدولة: «اتخذ العمالقة والرّعاع أشكالاً مختلفة. فما كان يُدعى الصهيونية قبلاً، ومَنْ نَبَذه جميع اليهود المؤمنين، يُسمَّى حالياً دولة. [. . .] والروّاد المزعومون الذين كانوا مُعتبرين دائماً على هامش الجماعة اليهودية، هم الآن أعضاء في الكنيست»(٦٩).

يلاحظ رافيتزكي أن الذين يتعاونون مع الدولة يفقدون كل احترام، حتّى لو أنَّ تعاون اليهود الأتقياء معها لا يضفي عليها أية شرعية، فهي على العكس تستطيع نزع الشرعية عن اليهود. ويهاجم الحريديون الراديكاليون «الأغودات غالباً، ويَتَّهمونهم بالاستسلام للواقعية السياسية المنحرفة الاتجاه. وأدى التعاون مع الدولة الذي يزاوله «الأغوديون» منذ عدَّة عقود إلى إدانة حاخامين له من قبل كثيرين مناهضين للصهيونية. ويشير بعضهم إلى المساعدات المالية التي تستفيد منها المدارس ومؤسسات «الأغودات» الأخرى، ما يعني أن حِكمَ هؤلاء المتعاونين هو مُحرَّف كذلك: «[. . .] لا تنظر إلى الوجوهَ ولا تأخذْ رَشوة لأنَّ الرَشوة تعمي أعين الحكماء وتعوّج كلام

---

(٦٧) للاطلاع على الوثائق التي تتعرض للمشاركة في الانتخابات في اسرائيل، انظر: *Milhamoth Hashem* (Monroe, NY: [n. pb.], 1983).

(٦٨) Neturei Karta International, «Jews United againts Zionism,» <http://www.nkusa.org/activities/recent/index.cfm>.

(٦٩) Elyakum Schlesinger, dans: Ravitzky, *Messianism, Zionism, and Jewish Religious Radicalism*, pp. 66-67.

الصديقين»[٧٠]. ويُتّهم الحريديون الذين يَقبلون أموالاً عامة بالرياء[٧١].

كانت وتيرة تعاون الحريديم مع الدولة مختلفة بشكل كبير. وتَعاوَن مُعظمهم مع مؤسسات الدولة القائمة على الأيديولوجية الصهيونية بشكل مشروط ومحدود، مع رفضهم لها في الوقت نفسه. وأبرزت مواقف الحاخام شاش (Schach) على نحو جيد اندماجاً بأيديولوجية صلبة وبراغماتية حذرة. فقد دعا على الصعيد الأيديولوجي إلى معارضة من دون هوادة ضد دولة إسرائيل، هذه «الثورة الجماعية ضد ملكوت الله». والحال أنه مع انتباهه إلى عدم إضفاء شرعية على مؤسسات الدولة الرسمية، على صعيد الممارسة، وضع أمامه هدفاً سامياً: ضمان سلامة الشعب اليهودي عن طريق بقاء أقليّته المتشدِّدة.

كانت نتيجة براغماتية شاش بين سواها من النتائج في فترة قيادته الأحزاب المتشدِّدة زيادة مشاركة هذه في الشؤون السياسية. ويعود أصل هذا المفهوم بشكل خاص إلى تعليمات الحاخام أفراهام يشاياهو كاريليتز (Avraham Yeshayahu Karelitz) (١٨٧٨-١٩٥٣)، وهو سلطة حاخامية كبيرة، معروفة أكثر باسم: هازون إيش (Hazon Ish) الذي سمح بمشاركة اليهود في المنظومة السياسية الإسرائيلية مع نكرانه شرعيتها: «إذا هاجمني قاطع طريق في الغابة وهدَّدني بسلاحه أبداً بمناقشته كي يتركني حياً، فهل من سبيل إلى القول إنني أعترف بشرعيته؟ لا: إنّه يبقى بالنسبة إليّ قاطع طريق»[٧٢].

هكذا يكون الردّ على الانتقادات الموجَّهة مراراً إلى اليهود الأتقياء الذين يتعاونون مع الدولة. ويتعلّق الجواب بالتمييز الدقيق بين المجال العام والمجال الخاص. ففي حين يصبح أحدهم عضواً في منظمة صهيونية ويكون هذا بمثابة قرار شخصي، فإن المشاركة في الدولة هي على العكس أمر مفروض ويفقد في هذه الحالة جزءاً كبيراً من قيمته المعيارية. فإذا أُجبر يهودي على مخالفة وصيَّة من الوصايا، فهو لا يتحمَّل من جرّاء ذلك مسؤولية شخصية (ما عدا، كما حدَّدنا من قبل، الوصايا الثلاث التي لا يحق له انتهاكها، ولو تحت التهديد بالموت: قتل الآخر، الانتهاكات الجنسية، السجود أمام الأصنام).

قَبل معظم اليهود الحريديم وحاخاميهم الدولة بَعدياً وبصورة فريدة باعتبارهم

---

(٧٠) الكتاب المقدس، «سفر التثنية،» الأصحاح ١٦، الآية ١٩.

(٧١) Menashe Philipof, *Parshat ha-Kesef* (Brooklyn, NY: Nechmod, 1981).

(٧٢) Ben Haïm, «La Vision politique de rav Schach».

كتلة من يهود فقط تحتاج إلى خدمات اجتماعية وخدمات أخرى تُوفِّرها الدولة عادة. وهذا القبول هو ممارس في الشريعة اليهودية في حال ارتكاب عملٍ ممنوع خطأً أو من دون علم المسؤول عنه. فمثلاً، من الممنوع مزج الحليب باللحم. لكن ما العمل إذا سقطت بعض قطرات الحليب في حساء باللحم؟ إنّ الشريعة اليهودية تمنع جذرياً أن تُضاف إلى الحساء أيّة كمية كانت رغبةً في تحسين طعمه أو لأي سبب آخر، لكنها مرنة في هذه الحالة إذا سقط فيه جزء من ستين عن طريق الخطأ. ويمكن اعتبار الحساء عندئذ حلالاً استدلالياً.

لا يقبل أغلب الحريديم دولة إسرائيل إلا استدلالياً، ويرفضون التفكير الصهيوني سواء أكان علمانياً أم يهودياً، وهم لا يحتفلون بعيد الاستقلال قط، ويحتقرون بعض ممارسات الدولة ويتفادون الاحتكاك مع الأكثرية العلمانية. ولا يؤدي أبناؤهم الخدمة العسكرية في الجيش، ولا تقوم بناتهم بالخدمات الإلزامية البديلة. ولا يقف كثيرون منهم عندما تدعو صفارة الإنذار السكان كل سنة إلى التزام دقيقة من الصمت، سواء أكان ذلك احتفاء بذكرى ضحايا «المحرقة» أو احتفاءً بذكرى الذين بذلوا حياتهم من أجل دولة إسرائيل. ومع بقاء الحريديم مواطنين قسراً، فهم لا يستعملون تسمية الدولة الرسمي، ويقولون إنهم يسكنون «أرض إسرائيل». هكذا يكون من السهل تمييز يهودي غير صهيوني أو مناهض للصهيونية: فهو يتفادى لفظ عبارة «دولة إسرائيل»، وحتّى «إسرائيل» باختصار، ويستعملون الكلمات التقليدية على الأغلب، ومع نبرة أشكينازية عادة: «أرض إسرائيل»، أو «الأرض المقدَّسة».

يرفض الحريديم مقاربة القوميين ـ الدينيين الذين ينزعون وحدهم بين اليهود الممارسين لشعائرهم الدينية إلى أن ينسبوا إلى دولة إسرائيل ميزات الدولة التقليدية مثل «ملكوت». ولم يُغير وجود ملايين اليهود في أرض إسرائيل شيئاً من وضع اليهود الذين يجدون أنفسهم، بحسب التقليد، في الشتات دائماً، ولم يكتسبوا جماعياً أيّة صفة شرعية مشابهة للممالك اليهودية الماضية. هكذا تفادى آخر زعيم لحركة لوبافيتش، الحاخام مناحيم مندل شنيرسون (Menahem Mendel Schneerson) (١٩٠٢-١٩٩٤)، استعمال كلمة «ممشالا» (Memchala) التي تعني «حكومة» في معنى معياري يهودي، وأشار إلى حكومة إسرائيل على أنها «هانهالا» (Hanhala) أو «إدارة» التي معناها بالعبرية أدنى من حكومة بوضوح[٧٣]. ولا يستعمل الحريديم طبعاً عبارات «ملكوت» أو «بيت شيليشي» (Bayit Shelishi)، أي «الهيكل الثالث»

(٧٣) مقابلة مع أهارون هوس (Aharon Hus) في مونتريال بتاريخ ٢٢ تشرين الأول/ أكتوبر ٢٠٠٢.

التي تحمل مفهوم الاستمرارية مع عصور الهيكل الأول واليهكل الثاني التي تمنح عندئذ شرعية وهمية لدولة إسرائيل.

يعالج الحريديم مسائل الأمن القومي دون الرجوع إلى الأيديولوجية: إنّ السؤال الوحيد المطروح بالنسبة إلى سياسة الدولة يرتكز على معرفة إذا كانت هذه تحمي الحياة البشرية. وبخلاف القوميين ـ الدينيين، فإن كل اعتبار لانتماء هذه الأرض أو تلك توراتياً إلى الشعب اليهودي مستبعدٌ من سياق القرار. لكن من الممكن أن تكون هناك اختلافات مهمة بخصوص المسائل الأمنية. هكذا انتقد الحاخام شاش حرب لبنان كحرب محفوفة بالمخاطر ومتحدِّية، في حين أنّ الحاخام لوبافيتش الأخير، على العكس، أصبح مناصراً علنياً لها. وحبَّذ الحاخام أعوفيديا يوسف (Ovadia Yossef) انسحاب الجيوش الإسرائيلية من الأراضي المحتلة، مثل الخليل وسيناء، في حين أنّ خَلَفه في منصب كبير الحاخامين السفارديين في إسرائيل، الحاخام موردخاي إلياهو (Mordekhaï Eliyahou)، عارض ذلك، مُنزلِقاً غالباً في بلاغة هي أقرب إلى القوميين الدينيين منها إلى الحريديم. والحال أنّ هذه المسائل لم تكتسب عند الحريديم أيَّ مفهوم رومنطيقي أو أيديولوجي، وبقيت مُنفصلة عن المشروع المسياني، ورفضوا استخدام الوعد التوراتي للسيطرة سياسياً على الأرض المقدسة. والمفارقة أن بن غوريون مع ثورته ضد التقليد اليهودي، كانت لديه عادة استخدام «البنتاتوك» (أسفار التوراة الخمسة الأولى) كي يُبرر المشروع الصهيوني.

أصبحت مواقف القوميين ـ الدينيين السياسية والعسكرية تحت نيران النقاد الحريديم اليهوديين المستمرة. واكتسبت الحركة المزراحية التي هي لاعب صغير مبدئياً على مسرح البلد السياسي الثقة، لأنّها اعتبرت انتصار إسرائيل كمعجزة إلهية، وكعلامة رضا إلهي في ما بعد لاستيطان الأراضي المحتلة سنة ١٩٦٧. ويرتكز أنصار «إسرائيل الكبرى» الأكثر تصلباً، أي أنصار إلحاق الأراضي المحتلة بدولة إسرائيل، على تأويلهم الذاتي للتوراة؛ مّما يجعلهم في الواقع الخصوم الأصعب من الصهاينة العلمانيين. هكذا وجب على الحريديم عندئذ مماثلتهم بالأنبياء الدَجّالين، وهم فئة معروفة جيداً في القضاء اليهودي: «تأمرنا التوراة المقدَّسة بالابتعاد عن الأنبياء الدجّالين، وعدم سماع خطابهم حتّى حول الوصايا. ويُحظَّر الإصغاء إليهم ولو أن كلامهم هو في خدمة الله، لأن التوراة تمنعنا من سماع الأنبياء الدجّالين ولو أنهم يُدافعون عن قضية عادلة»[٧٤].

(٧٤) Yoel Teitelbaum, «Al Haguéoula Ve al Hatemoura,» dans: Ravitzky, *Messianism, Zionism, and Jewish Religious Radicalism*, p. 56.

والأسوأ أيضاً في نظر بعض النقاد اليهوديين أن القوميين ـ الدينيين شركاء في الاغتيالات لأنهم يشجعون حروباً يسقط فيها آلاف الرجال. «علينا تجنُّبهم بقدر ما يمكن ذلك لأن البقاء بصحبتهم يشكل خطراً كبيراً بالنسبة إلى الجسد وبالنسبة إلى الروح»(٧٥). ومشاركة «الأغودات» في حكومات إسرائيل، وبينها الحكومة التي قررت شنّ الحرب على لبنان، أدّت إلى توجيه اتهامات استيعاب لهم. ولن يكون لأحد الحق بإرسال اليهود إلى الحرب، وهذا بسبب منع اللجوء إلى القوة، كما بسبب اعتبارات إنسانية: «لقد قرروا إرسال آلاف اليهود إلى الحرب من دون تفكير في قلق وحنان الأمهات والآباء بالنسبة إلى أولادهم الذين سيُقتلون»(٧٦).

ما عدا الأعمال الأساسية، مثل كتب الحاخامين واسارمان وتايتلباوم وبيك (Beck)، فإن الرفض الحريدي لدولة إسرائيل مُستوحى من سلسلة قصص منقولة شفوياً. وتروي إحدى هذه القصص أنّه عندما استقبل هازون إيش، وهو زعيم مبجّل للحريديم، رئيس الوزراء بن غوريون الذي كان عندئذ يسعى إلى إدماج الحريديم في الدولة الجديدة، لم يصافح هازون إيش مؤسس إسرائيل أبداً ولم ينظر إليه مباشرة. والظاهر أنه استند إلى وصية تلمودية تمنع من النظر إلى وجه كافر(٧٧).

يعترف حزب «أغودات إسرائيل»، وهو حزب حريدي قديم، بدولة إسرائيل، مع تحفُّظات مهمة مع ذلك. ويشجع الحزب إقامة اليهود الأتقياء في إسرائيل ويسهر على حماية مصالحهم أولاً. وشارك «الأغودات» في عدّة حكومات إسرائيلية، ويحتل أعضاؤه مناصب رئيسية في إدارة الدولة مع إصرارهم على التظاهر بعدم المشاركة، وذلك برفضهم الاضطلاع بمناصب وزارية. وفي الواقع، عندما يصل أحد أعضاء «الأغودات» إلى وزارة في إسرائيل، يُعمَدُ إلى حيلة قانونية. فرئيس الوزراء يُسمي عضو «أغودات إسرائيل» نائب وزير تاركاً منصب الوزير شاغراً. هكذا يُراعي الأغودا حساسية أعضائه المناهضين للصهيونية ومصالحهم السياسية والاقتصادية.

على رغم الاختلافات الواضحة التي تفصل ساتمار عن لوبايتش، وأتباع «الأغودات»، فإن جميع هؤلاء ينكرون شرعية الدولة الصهيونية. ويُعتبر «الأغودات» من دون شك أنّه الحركة الحريدية الأكثر تساهلاً إزاء الدولة، إلا أنّه يجد نفسه غالباً في خضم مجادلات تتعلق باعترافه القطعي بها. وحين انعقاد مؤتمره العالمي في القدس

---

(٧٥) المصدر نفسه.

(٧٦) «Torah Comments during the Zionist War in Lebanon,» *Jewish Guardian*, vol. 2, no. 8 (Spring 1984), p. 17.

(٧٧) *Talmud de Babylone*, traité «Meggila,» p. 28a.

سنة ١٩٧٩، أغفل منظموه كذلك دعوة رئيس الدولة وحرصوا على عدم ظهور أيّ علم إسرائيلي في القاعة. ولاحظ نقاد إبعاد الدولة هذا بسرعة «أن رفض دعوة الرئيس ليس رفضاً للرجل المذكور، بل هو رفض لدولة إسرائيل ككل»(٧٨)، وهذا ما وافق «الأغودات» عليه بالأحرى، بالإشارة إلى ابن ميمون الذي حظّر تسمية اليهودي الكافر في أي منصب إداري(٧٩).

وفي حين أن الدولة بالنسبة إلى المزراحيين ستكون من عمل الله بالذات(٨٠)، وتكون إهانتها بمثابة انتهاك للحُرمات، فإن ردّ فعل أحد زعماء «الأغودات» جاء مطابقاً لمنطق اليهود الأتقياء المعتاد: «كانت الصهيونية خطرة عندما كانت حلماً وطموحاً، إنما أصبحت أخطر بكثير عندما تجسّدت في شكل دولة مستقلة. هذه الدولة تملك قوة، ولديها وسائل للتأثير، وفي إمكانها أن تُضلل الناس بجاذبيتها وقدرتها. ولم يصبح خطر الصهيونية أقل لأن الرجل الذي يقودها [مناحيم بيغين] يبتهِلُ اسم السماء. وعلى العكس، عندما يكون لرئيس الوزراء موقف إيجابي إزاء الدين ـ ويشارك «الأغودات» في التحالف ـ فاحتمال الخطأ هو أكبر. ويستطيع الناس الاعتقاد بأن الأمور تغيّرت. ومن الضروري إذاً أن نقود نضالنا التاريخي ضد الصهيونية بجميع أشكاله، وفق تأويل جابوتنسكي كما تأويل الاتحاد العمالي، لأنه ليس هناك من فرق بين الاثنين بهذا المعنى»(٨١).

أكثر من ذلك، تكشف معارضة اليهود الأتقياء للصهيونية عن نقاط مشتركة بينها وبين معارضة الفلسطينيين الذين يُصرّون هم أيضاً على أن التوافق الصهيوني يزيل كلّ خرقٍ بين التشكيلين السياسيين الكبيرين في إسرائيل اللذين يتشاطران الأيديولوجية الصهيونية. ففي أثناء المؤتمر نفسه في القدس سنة ١٩٧٩، حرص «الأغودات» على عدم ذكر أي مرجع يتعلق بحدود البلد التوراتية كي لا يدعم موقف القوميين ـ الدينيين الذين يُصرّون على الاحتفاظ بجميع الأراضي المحتلة سنة ١٩٦٧. ولم يتحمل المؤتمر على الإطلاق مسؤولية منع مباشرة الحوار مع منظمة التحرير الفلسطينية الذي كان الكنيست قد تبنّاه للتوّ، ولم يرفض بالتالي احتمال قيام دولة فلسطينية. وعلى رغم المكانة الرئيسة التي تحتلها القدس في الحياة الروحية اليهودية،

---

(٧٨) *On the Essence of the Jewish State: A Study of Contrasting Positions of Contrasting Positions of Religious Movements* (Jerusalem: Mesilot, 1980), p. 4.

(٧٩) Maïmonide, *Mishné Torah*, partie «Hilkhoth Melakhim,» 1,7.

(٨٠) *On the Essence of the Jewish State: A Study of Contrasting Positions of Contrasting Positions of Religious Movements*, p. 7.

(٨١) المصدر نفسه، ص ٩.

امتنع «الأغودات» عن التوقيع على التشريع الإسرائيلي القاضي بأنّ القدس ستكون منذ الآن فصاعداً «العاصمة الموحَّدة والأبدية لدولة إسرائيل». وعلى رغم الدعم المالي الذي تمنحه الدولة لمؤسساتها، فإن كل ما يظهره «الأغودات» بالمقابل، هو درجة متواضعة من التسامح.

يبدو أن المعارضة اليهودية للصهيونية خففت من الاختلافات بين الحَسيديين والمتناغديم التي هي عقائدية وعميقة. وعندما تمّ توقيف الحاخام آمرام بلاو بعد إحدى التظاهرات، واقتيد إلى السجن في رامَ الله، استقبل هناك هازون إيش الذي سافر مرتين ليتمكن من زيارته. وعند خروجه من السجن، علّق بلاو قائلاً: «كي يكون لي شرف القيام بمثل هذه الزيارة، فهذا أمر يستحق الذهاب إلى السجن من أجله»[٨٢]. وفي الواقع، فإنّ المقاربة الحريدية بحسب رافيتزكي، وخصوصاً مقاربة التقليد المسمّى بالليتواني الذي يتشاطره هازون إيش، تكشف عن مثابرة جديرة بالملاحظة[٨٣]. وكان معارضو الصهيونية واعين لذلك وفخورين بهذه الأمانة للتقليد. وقد استخدم الحاخام شاش الأسلوب التهكمي كي يشرح هذه الظاهرة: «عندما سيسألونني أمام المحكمة السماوية لماذا لا أتطابق مع الفكرة الصهيونية، فَسَأُلقي باللائمة دون أي تردد على هافتز حاييم وعلى العلماء الآخرين المميَّزين الذين سبقوني، فهم سيعرفون أفضل مني كيف يجدون جواباً عن ذلك»[٨٤].

سمح رفض إضفاء قيمة يهودية على دولة إسرائيل لبعض الحريديم بالتوافق معها كما الأمر مع أية دولة أخرى. وعلى هذا الأساس برَّر أحد الزعماء الحريديين المشاركة في الشؤون الحكومية، لكنه فعل ذلك في الحدود المُتعارف عليها في الشتات. وقد أرسل اليهود دائماً ممثلين عنهم لدى الزعماء من أجل حماية مصالح جماعتهم. واستطاع الحريديم بالطريقة نفسها إرسال مندوبين عنهم لدى الحكومة الإسرائيلية لحماية مصالح اليهود الأتقياء.

بالنسبة إلى اليهود الأتقياء الذين رفضوا الصهيونية، لكنهم أخذوا على أنفسهم عدم محاربتها، تصبح الدولة مؤسسة يجب تقديرها بحسب استحقاقاتها. ويتعامل الذين يتساهلون مع دولة إسرائيل، ويعترفون بها كأمرٍ واقع، مع مؤسسات الدولة المستقلة عندما يكون ذلك ممكناً، مثل اللجوء إلى الوساطات الحاخامية الجماعية بدلاً من المنظومة القانونية الإسرائيلية. ويَعتبر معظم اليهود الممارسين لشعائرهم

(٨٢) Blau, *Les Gardiens de la cité: Histoire d'une guerre sainte*, pp. 265-266.

(٨٣) Ravitzky, *Messianism, Zionism, and Jewish Religious Radicalism*, p. 176.

(٨٤) Rabbin Schach, dans: Ibid.

الدينية أنهم لا يزالون في الشتات، في ما يتعلق بالشأن اللاهوتي. وتبقى مسألة التعاون صعبة، وتنكب عدّة سلطات حاخامية على هذه المسألة، وغالباً كل حالة على حدة.

يتعلق قرار تعاون الحريديم عندئذ مع الحكومة أو عدمه بسخائها تجاه مؤسسات الدراسات التلمودية حصراً، لأنّ مصلحة الحريديم الأساسية هي الحفاظ على المدارس التلمودية وتوسيعها. والبناء السكني هو مصدر آخر تستفيد منه الحريدية الأصيلة والكثيفة العدد من الدولة. وكل اعتبار آخر هو مستبعد على الفور لأنّ الحريديم لا يشاركون إطلاقاً في صياغة المسائل القومية الكبرى، ولا في اتخاذ أي قرار بشأنها. ويبدو هذا الموقف من وجهة النظر الصهيونية وقحاً تماماً، ويُتّهم الحريديم بأنهم طفيليون ويستفيدون من الدولة من دون إعطائها أي شيء. ويجيب الحريديم عادة بأن دبابات الجيش الإسرائيلي وطائراته المطاردة لا تحمي اليهود في الأرض المقدسة، لكن دراسة التوراة هي التي تحميها، كذلك آلاف الشباب الذين يعكفون على هذه الدراسة بدل الذهاب إلى الجيش. ولا تعمل هذه الحجة إلا على التشديد مرة أخرى على الهوة الثقافية التي تفصل الحريديم عن بقية الشعب. لكن هذه الهوّة تعكس نموذجاً من النماذج التي نشأت مع مرور الزمن في ما يتعلق بمسألة التعاون مع الدولة: هذا النموذج هو نموذج «الحَمُو».

في العائلات اليهودية التقليدية، وبخاصة في أوروبا الشرقية، كان أفضل التلامذة التلموديين يتزوّجون فتيات مُتحدِّرات من العائلات الأكثر غنى. وتقضي الشروط السابقة للزواج أن يؤمن حَمُو الخطيب معيشة العائلة الجديدة كي يسمح للزوج الشاب بمتابعة دراسة التوراة. وعلى هذا الشكل يرى الحريديم علاقتهم مع دولة إسرائيل غالباً. ويأخذ الحريديم من الدولة معاشات في شكل إعانات عائلية واجتماعية ومساعدات للمدارس التلمودية من دون أن يشكلوا بالنسبة إليها كتلة ضرائبية مهمة أو وحدة عسكرية قوية، وهم يشعرون في مقابل ذلك بأنهم يُقدمون إلى مواطنيهم حماية حقيقية لأنهم يعملون بالمشيئة الإلهية في أرض إسرائيل. وقصدوا ـ برصانة ـ أنّهم يؤدون هكذا دور الأبرار الذي سعى إليه إبراهيم عبثاً في سدوم[(٨٥)].

كان يوم الاستقلال بالنسبة إلى خصوم الصهيونية مناسبة لكشف اتجاهاتهم الحقيقية في ما يتعلق بدولة إسرائيل، إذ يقوم بعض الأكثر راديكالية بينهم بحرق

(٨٥) الكتاب المقدس، «سفر التكوين،» الأصحاح ١٨، الآيات ٢٠ ـ ٣٣.

العلم الإسرائيلي ويكفرون عن ذنوبهم وفق تقاليدهم. وبحسب كتاب هيا يوئيل ـ موش[٨٦]، وهو مصدر أساسي لتيار مناهضة الصهيونية الحاخامية، فإن الاحتفال بيوم الاستقلال: «[. . .] هو أسوأ من قبول عبادة الأوثان، وليس أنهم يقبلونه فقط، بل يحتفلون به ويفرحون بالثورة الرهيبة ضد الله وتوراته المُقدَّسة. وهناك خطأة كثيرون، وحتّى كفّار قلوبهم مضطربة لأنهم لا يتعبَّدون لله، لكن هؤلاء أيضاً غير قادرين على مقاومة التجربة والأيديولوجيات الكاذبة التي يخلطون بينها. إنّما الذين يبتهجون بخطيئتهم هو مذنبون بشيء أخطر: مذنبون بالتجديف».

تتجاهل الأكثرية الحريدية عن قصد كل جانب من جوانب العيد الوطني. ويقوم الحريديون بتلاوة صلوات التكفير اليومية، ولا يغيّرون شيئاً من نمط حياتهم. وهذا الموقف هو واحد إلى حدّ كبير بينهم جميعاً. والذي قاله أحد زعماء بلز، وهي إحدى الحركات الحسيدية الأكثر تصالحاً إزاء الدولة، عشية العيد الوطني الإسرائيلي، لا يختلف كثيراً عن مقطع هيا ـ يوئيل موش المذكور: «يجب ردّ الهراطقة والعصاة الذين يسعون لاقتلاع توراتنا المقدسة، ولا بدَّ من القول لهم: إنّ فرحكم هو حزننا ويأسنا. لكن نحن ملزمون برواية قصة جلائنا للأبراء غير المثقفين كثيراً بينهم ـ قصة دولة إسرائيل في وسط أرض إسرائيل، لأنّ هذا الشتات هو أقسى من كل شتات: إنّه قائم على قرار من أعلن الدولة»[٨٧].

يتضمن ردّ الفعل هذا تلميحات لها مغزاها. «من أعلن الدولة؟»، هو طبعاً المؤسس لهذه الدولة ورئيس وزرائها بن غوريون الذي نظرت الحلقات الحريدية إليه كشخص خطر وعدواني. لكن الذي ينطوي على مغزى أكبر هو الرجوع إلى رواية الشتات. وهذه الرواية تشير إلى «هاغادا الفصح»، وإلى رواية الخروج من مصر الفرعونية، هذه الصفحة المأساوية من التاريخ التوراتي التي يقارنها الناطق باسم «بلز»، بتجربة الحياة في إسرائيل. وهذا الشعور بالمحاصرة «في بيتهم» هو خاص بالحريديم في إسرائيل الذين يتابعون العيش في منفى داخلي دون تماثل مع رموز الدولة ولا مع أيديولوجيتها.

يتعلق الأمر بشعور بنفي داخلي وبضيق، وبرفض بالذات لإعادة بناءٍ علماني للأرض المقدسة، وبشعور خزيٍ بالأحرى إزاء القومية اليهودية. فالعيش في إسرائيل

---

(٨٦) Yoel Teitelbanm, *Va-Yoel Moshe* (Brooklyn, NY: Jerusalem Book Store, 1985), vol. 2, section 157.

(٨٧) Israel Eichler, éditeur de *Ha-Mahaneh ha-Haredi* des hassidim de Belz, dans: Ravitzky, *Messianism, Zionism, and Jewish Religious Radicalism*, p. 148.

محاطين بـ «كفّار»، وبزعامة «خطأة مُتَكبّرين»، يشكل بالنسبة إليهم نفياً مضاعفاً، وألماً مضاعفاً بالتالي. ولا ينجم هذا الشعور فقط عن تجربة الحياة في إسرائيل، بل يعكس خصوصاً الصلة بالأيديولوجية التي أوجدت الدولة. وتوقّع الحاخام واسارمان سنة ١٩٣٧، مُستبقاً انطلاقة دولة مُخطَّطة وفق العقيدة الصهيونية، «بداية منفى جديد»، «منفى بين اليهود»[٨٨]، و«منفى اليفسيكتسيا» (Yevsektsiya)[*].

هناك شعور بارتهان عميق من الجانبين، لأنّ الأمر يتعلق بهويات وسلوكيات مختلفة جذرياً، بل متناقضة. وفي الواقع، يشعر العلمانيون في إسرائيل بثورة لأنهم يحسون بنوع من الالتزام الديني، في حين يشعر الحريديم بأنهم محاصرون لأنهم يرون ما يشبه الهجوم الدائم على ما تسمح التوراة به وعلى كل ما تحظره[٨٩]. وحتى التهديد العربي يثير النزاع، مع أنّه يُوثّق العُرى بين اليهود: يبقى الحريديون في بيوتهم، في حين أنّ العلمانيين (والقوميين ـ الدينيين) يُجنّدون الدفاع عن الدولة.

نحن نعلم أنه على الصعيد الخطابي، يبقى الحريديم كتومين بالنسبة إلى مقاربات الصهاينة الأيديولوجية. وهم ليسوا كذلك على الإطلاق عندما تقدم الدولة الصهيونية لهم منافع مادية، وبشكل خاص منها الإعانات المالية بشأن السكن. والواقع أن لدى العائلات الحريدية أولاداً أكثر بكثير مما لدى مواطنيها، وهي في الوقت نفسه لا تملك الإمكانات الكافية لشراء الشقق المعروضة للبيع. ويصبح موطن الضعف الاقتصادي هذا وسيلة ناجعة لجذب قسم من الحريديم إلى المشروع الصهيوني، لا بل إلى الرؤية الصهيونية للعالم. وعندما كان أرييل شارون يُمسك بحقيبة وزارة الإسكان في الحكومة، عرض بناء مدينة حريدية في الأراضي المحتلة سنة ١٩٦٧. ولو أنّ عدّة زعماء حريديين منعوا قبول هذا العرض واستيطان الأراضي المحتلة، بقي الآخرون صامتين. وأصبحت مدينة «عمانوئيل» (Emmanuel) هكذا بشكل متناقض مَعقِلاً للحريديم غير الصهيونيين المتحالفين موضوعياً مع القوى الصهيونيّة الأكثر تصميماً. وتعرضت «عمانوئيل» إلى هجمات فلسطينية، مما جعل سكانها رهائن وضع سياسي

---

(٨٨) Elhanan Bunem Wasserman, dans: Ravitzky, Ibid., p. 149.

(*) الفرع اليهودي بالروسية، والناشطون اليهود البلاشفة المسؤولون عن اضطهاد «اليهودية» في الاتحاد السوفياتي (المترجمة).

(٨٩) بالنسبة إلى العلاقات بين اليهود العلمانيين والدينيين في إسرائيل، انظر مثلاً: Charles S. Liebman, dir., *Conflict and Accomodation between Jews in Israel: Religious and Secular* (Jerusalem: Avichai and Keter Publishing Houses, 1990), and Asher Cohen and Bernard Susser, *Israel and the Politics of Jewish Identity: The Secular-religious Impasse* (Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press, 2000).

رأوا أنفسهم فيه مماثلين للمستوطنين في الضفة الغربية، القوميين ـ الدينيين في غالبيتهم، وهذا على رغم مناهضتهم الصهيونية المعتادة.

دفعت ضرورات الحفاظ على سلامة «عمانوئيل» ومستوطنات حريدية أخرى في الأراضي المحتلة إلى التشجيع على مشاركة الحريديم في الأحزاب العلمانية اليمينية، وفي حزب الليكود منها خصوصاً. ومنذ أن سمحت السلطات الحاخامية سنة ١٩٩٦ بالتصويت لمرشح علماني لمنصب رئيس الوزراء، لم يعد هناك شيء يمنع جماعة الناخبين الحريديين من لعب دور فاعل داخل الأحزاب العلمانية والتصويت لأجلها. واقترع الحريديم بكثافة لصالح مرشح الليكود، ولو أنَّ هذا الحزب ينتهك بسلوكه الذاتي علانية تعاليم توراتية أساسية كثيرة، بعد رفض اليسار الإسرائيلي لهم المعروف بأنه مضاد للدين أكثر من الحزب اليميني. وكشف البعض عن تقارب[٩٠] بين الحريديم وحزب الليكود، وأدى هذا الكشف إلى معرفة أنَّ عدداً كبيراً من الحريديم انخرطوا في اللعبة السياسية، كما أدى إلى تجنُّب ضرورة اللجوء إلى الأحزاب الدينية المحضة. هكذا عمَّق هذا التقارب الشرخ عندئذ بين الحريديم الذين يرفضون الصهيونية ودولة إسرائيل والذين يشعرون بأنهم مجبرون، لأسباب أمنية مرتبطة بنزاع يتعلق بتركيبة دولة إسرائيل مع الفلسطينيين، على المشاركة الفعالة في حياة الدولة السياسية.

كذلك، اتجهت عدة جماعات متحالفة مع «أغودات إسرائيل» إلى تلطيف انتقاداتها لدولة إسرائيل مع رفضها القطعي الصهيونية. وظهرت سلسلة كتب تاريخية تحت عنوان **سلسلة سكرول التاريخية الفنية**[٩١]، أبرزت اتجاهاً لقبول بعض مسلمات الحركة الصهيونية الأساسية وللتشجيع على نوع من الوطنية والفعالية السياسية، كما العسكرية. وظهر العرب في هذا كأعداء غالباً، وأصبحت عبارة «القومية اليهودية» مقبولة، لا بل إيجابية، وصار استعمال كلمة «صهيوني» أقل بصورة مطردة. وجرى الكلام عن تفرع ثنائي بين الأتقياء والعلمانيين بدلاً من الكلام عن مواجهة بين الحريديين، ومنهم «أغودات إسرائيل»، والصهاينة. وإذا كانت كلمة «صهيوني» بقيت مُحقَّرة في الأوساط الحَسيدية وبعض الأوساط «الميتاناغيدية»، فإنَّ قسماً من الجماعة

(٩٠) Arié Dayan, «A Haredi Home in Likud,» *Haaretz*, 21/11/2002.

(٩١) *History of the Jewish People: The Second Temple Era*, adapted by Hersh Goldwurm from Eliezer Ebner's translation of Yekutiel Friedner's «Divrei yemei ha-Bayit hasheini», ArtScroll History Series (Brooklyn, NY: Mesorah Publications; Jerusalem: Hillel Press, 1982), and Meir Holder, *History of the Jewish People: From Yavneh to Pumbedisa*, ArtScroll History Series (Brooklyn, NY: Mesorah Publications; Jerusalem: Hillel Press, 1995).

الأشكينازية المُلتحق بالأغودات يُماثَل بـ «الهردال»، وهذ الكلمة حصيلة لعبة كلمات تعني حرفياً «الخردل»، لكنها في الحقيقة هي اختزال كلمتين: «حريدي» و«داتيليومي»، أي الشديد التطرُّف والقومي الديني.

بخلاف «الأغودات» وأحزاب يهودية أخرى مناهضة للصهيونية وتستفيد من أموال تُقدِّمها دولة إسرائيل لهم مقابل دعمها السياسي، لا يتلقى المُستبعَدون المناهضون للصهيونية المتصلّبون مساعدات مالية ولا إعانات عائلية من الدولة. ويتابع هؤلاء، في الوقت نفسه، البحث عن إطار سياسي يُقصيهم رسمياً عن سلطة الدولة الإسرائيلية، مع الاعتراف بحقهم في الإقامة فيها. وطلب آمرام بلاو من نِتورا كارتا، في نهاية حياته، اللقاء بالرئيس الأمريكي نيكسون كي يجد لليهود المناهضين للصهيونية حماية أي بلد آخر لهم ما عدا إسرائيل[٩٢]. ولم يكن الطلب مُرضياً: كان المناهضون للصهيونية يفتقرون إلى اللباقة، وإلى خلفيات وتجانسات ثقافية مع الحكومات الغربية التي تريد تعبئتهم لقضيتها. وفي حين تنخرط المنظمات المؤيدة للصهيونية في نشاطاتها السياسية على المدى البعيد، وبعضها لا يمتُّ بصلة إلى اليهود إطلاقاً، لا يقوم الحريديم المناهضون للصهيونية إلا بخروقات محدّدة تأثيرها ملموس مع ذلك.

رابعاً: الدولة واليهودية

ليس المشكل بالنسبة إلى مُعظم خصوم الصهيونية، كما رأينا، هو طابع الدولة العلماني، بل المشكل هو القيام بإنشاء هذه الدولة. وعندما يتعدّى الإنسان على حقّ مسياني، فهو يرتكب انتهاكاً خطيراً ضد المشيئة الإلهية. ويجيب هذا الرأي الحاخامي عن رواية مختلفة للأيديولوجية الصهيونية التي تُنادي بجمع اليهود في أرض إسرائيل وإلى تقرير المصير القومي ذاتياً على أرضهم، من دون أي اعتبار لطريقة حياتهم أو لصلتهم بالتوراة. على هذا الصعيد يتشاطر حَسِيديو ساتمار والليبراليون الذين يناضلون ضد الإكراه الديني الرأي نفسه: ليست للدولة علاقة مع اليهودية. وفي حين أنّ الدولة بالنسبة إلى حَسِيديّ ساتمار ليست شرعية بكل بساطة، فإنّه بالنسبة إلى العلمانيين ليس على الدولة أن تفرض ديناً على الشعب. والفصل بين الكنيس والدولة هو هدف الفريقين المشترك، لكنه يرتكز على مبادئ مختلفة: طابع الدولة المُعادي لليهودية بالنسبة إلى بعضهم، والتعددية الليبرالية بالنسبة إلى بعضهم الآخر.

---

(٩٢) Aharon Rosenberg, dir., *Mishkenoth ha-ro'yim*, 3 tomes (New York: Nechmod, 1984-1987), tome 3, p. 912.

تبعاً لهذا الموقف المشترك، يكون على الدولة ألا تنشغل بمسائل تتعلق بتعريف اليهودية أو بتربية الخنازير. وحتى لو أن الكنيست صوَّت على قانون يتطابق مع تعريف أصلاني (أرثوذكسي) لمعايير الانتماء إلى الشعب اليهودي، يُشكِّك نقادٌ كثيرون في شرعية مجلس نيابي في الاشتراع في مجال القانون الديني. ويُصرُّ هؤلاء النقاد على أنَّه إذا فرض الكنيس ذات يوم احترام «السبت»، فإنَّ هذا القرار يهدِّد بجعل اليهودية ديناً مصدره بشري. فهل سيحترم اليهودي «السبت» لأنَّه يعني الاعتراف بالخالق وطاعة شرائعه، أو أنه سيخضع لقوانين البلد بصفته مواطناً؟ إن كل تشريع يُقرُّه الكنيست يمكن أن يتضمن بعض تفاصيل الشريعة اليهودية، وأن يتجاهل البعض الآخر منها. وهذا ما قد يُؤدي إلى التباسٍ بين الشريعة اليهودية وقانون البلد، ما يحمل الذين يراعون قانون البلد على الاعتقاد بأنهم يتصرفون طبقاً للتقليد اليهودي. هكذا تَعني علمنة الشريعة اليهودية تدنيساً للناموس الذي يُعتَبَر وحياً إلهياً.

تنشغل الجماعة القومية ـ الدينية التي تتعاون كلياً مع الصهيونيين العلمانيين مع ذلك بأعمال العلمانيين ومؤسساتهم التي يُمكنها التأثير في صغارها. وهذا الانشغال الذي يعود إلى تدخلات الحاخام رين في بداية القرن العشرين بقي قائماً بعد قرن. مثلاً، بلغ تراجع ممارسة الشباب الدينيين الذين يؤدون خدمتهم العسكرية لشعائرهم اليهودية إلى درجة دفعت المؤسسات المختصة إلى أن تكون الآن في مراكز خدمتهم لتفصلهم عن الجنود العلمانيين. ويقضي القوميون ـ الدينيون أوقاتهم بين الجيش والمدارس التلمودية التخصُّصية (المسماة هسدِر (Hesder))، مما يطيل مدّة خدمتهم بشكل كبير. ويبقى التعاون مع العلمانيين مَشكوكاً فيه بسبب العادات المختلفة والمُعدية، لكن أيضاً بسبب الاختلافات السياسية ذات الخلفية الدينية.

يتحرك الشباب القوميون ـ الدينيون على نطاق واسع بمذاهب مسيانية تحثّ على إعمار أرض إسرائيل التوراتية في مجموعها. ونجد في الواقع المستوطنين الأكثر حماسة والأكثر تصلباً بين هؤلاء القوميين ـ الدينيين. وينتاب الجنود العلمانيون في قسم كبير منهم الغيظ أمام الأوامر التي يتلقونها للخدمة في الأراضي المُحتلة سنة ١٩٦٧، لحماية الذين ليسوا في رأيهم إلا زمرة من المتزمتين. ويهدّد الاحتكاك بالعلمانيين إذاً بإضعاف الوطنية المسيانية التي استبطنها كثيرون من هؤلاء الشباب طوال مسيرتهم المدرسية.

من جهة أخرى، تتمُّ حماية هؤلاء أيضاً من تأثيرات الحريديين فيهم. وقد ترك العديد من الضباط القوميين ـ الدينيين، كما من العلمانيين، الخدمة العسكرية إثر دروس ومحاضرات ألقاها مربُّون حريديون كي يصبحوا تلامذة تلموديين حريديين

يُستثنون من الجيش، كما هي العادة في إسرائيل. ويشكّ البعض بأن يُفسَّر الإبقاء على إعفاء الشباب الحريديين من الخدمة العسكرية باهتمام العسكريين بحماية الجنود الشباب من المؤثرات الحريدية التي تهدّد بقلب المنظومة الصهيونية المَرجَعية لحساب تحليل يهودي تقليدي. ومنع الجيش جماعات حريدية كثيرة من دخول القواعد العسكرية لأنها ستلقي محاضرات بانتظام حول اليهودية على الجنود الشباب. ويجذب الحريديم الشباب بأصالتهم الواضحة التي تظهر في احتقارهم عادات المجتمع الإسرائيلي وأعرافه، ومن ضمهنا عادات الملبس. وهم يتفادون، حتّى في أثناء وجودهم في قواعد الجيش الإسرائيلي، من لفظ تعبير «دولة إسرائيل» كعادتهم. وهم واعون في أحاديثهم الخاصة تأثير محاضراتهم المُخرِّب في المُجنَّدين الشباب. وباح لي أحد الحاخامين من حركة «لوبافيتش»، قائلاً: «نحن جميعاً ضد الصهيونية ودولتها. لكن لدينا مُقاربات مُختلفة.

فالساتماريون (Les Satmar) يهاجمونهما معاً، ونحن نستعمل باباً جانبياً كي نُمرر أفكارنا»[٩٣].

تقود ظاهرة «تيشوفا» (Teshouva)، أي العودة إلى التوراة، الشباب النادمين إلى قاعات الدراسات الحريدية بشكل حصري تقريباً. ومع ذلك، لا تجذب إطلاقاً اليهودية الصهيونية الأكثر انفتاحاً وحداثة الذين يبحثون عن بعض الروحانية وعن الاندماج في الجماعة الممارسة للشعائر الدينية. وينحاز العلمانيون الذين يسلكون درب الوصايا إلى التيارات التقليدية التي هي دائماً غير صهيونية إلى حدٍّ ما، والمناهضة للصهيونية أحياناً.

كانت إحدى الجماعات الأكثر معارضة للصهيونية، وهي جماعة «ليف تاهور» (Lev Tahor) التي انتقل مركز حركتها إلى كندا سنة ٢٠٠٠، قد تشكلت من ضباط الجيش الإسرائيلي القدامى، ومن سواهم الذين اعتنقوا اليهودية الحَسيدية، وتركوا الجيش، ودولة إسرائيل في ما بعد. وخلعوا لباسهم العسكري الأخضر وارتدوا السترات الطويلة السوداء، وأطلقوا العنان لشعورهم وضفائرهم المتدلية المتهدلة، وأكثر من ذلك أصبحت حركات أجسادهم لا تشبه بشيء المظهر العسكري الذي كان من سمات شخصيتهم من دون شك قبل أن يكتشفوا اليهودية الحريدية. وقد جاء العديد من أعضاء هذه الجماعة من الوسط القومي ـ الديني.

وتعلّم هؤلاء بالذات اللغة «اليديشية» كي لا يعودوا يستعملون العبرية في

---

(٩٣) مقابلة مع أهارون هوس (Aharon Hus) في مونتريال بتاريخ ٢٢ تشرين الأول/ أكتوبر ٢٠٠٢.

حياتهم اليومية. وأقاموا في جبال «لورونتيد» (Laurentide)، في الشمال من مونتريال، ورفضوا أن يعلموا أولادهم اللغة العبرية التي هي مع ذلك اللغة الأم لمعظمهم. ولم يكن هذا المشروع الاصطناعي إلى حدٍّ كبير إلا رد فعل تجاه الجهود التي بذلها «بن يهودا» (Ben Yehouda) قبل قرن، عندما ترك بلده الأصلي روسيا واللغة «اليديشية» لغته الأم لحساب فلسطين واللغة العبرية التي نزع عنها «هالة القداسة» ليجعلها محلية (انظر الفصل الثاني). وأعاد حَسيديُو «ليف تاهور» «القداسة» إلى العبرية بدراستهم التوراة، لكنهم أصرّوا على التكلّم باليديشية في ما بينهم. وسمحت لهم بعض الزيارات التي قمت بها إلى مستوطنتهم الزراعية بالكلام معي بالعبرية عندما رأوا أنَّ ربّيهم وافق على استخدام «اللغة الصهيونية» كي يناقش في موضوع معاداة السامية. وتراجعوا خطوات كبيرة إلى الوراء نتيجة أنماط حياتهم وبواسطتها، وطمسوا قرناً من الصهيونية وكأنّه لم يوجد على الإطلاق، مُجسِّدين بذلك على الصعيد الفردي والجماعي تفكيك إسرائيل الذي ينادي به زعيمهم الروحي (انظر الفصل السابع).

ينتشر الشعور بأن اليهودية الحريدية تمثل النموذج الحقيقي المطلوب اتباعه بين القوميين ـ الدينيين إلى حدٍّ كبير. وفي أثناء يوم دراسي في القدس نظّمته الحركة الصهيونية الدينية «إيدا» (Eda) التي استقرت في نيويورك، قَبِل عدّة من الربّيين والزعماء الروحيين الإسرائيليين أنَّ القوميين ـ الدينيين يعتبرون أكثر فأكثر أن طريقهم هو مشبوه ومقاربة استدلالية (بي ـ دي ـ أفاد) (be-di-avad)(*)، لكن رؤيا العالم الحريدية تبدو مُفضلة بالنسبة إليهم، لأنّها أكثر أصالة. وفي الواقع، فإنّه عندما غيَّر القوميون ـ الدينيون معسكرهم واندمجوا في المجتمع الحريدي ظهروا غالباً باعتبارهم كتائبين (Baalei Teshouva)، وهذا على رغم واقع أنهم ترعرعوا في عائلات تمارس الشعائر التوراتية وتراعي السبت وتُرسل أولادها إلى مدارس الدولة الدينية. وفي خضم خيبتهم بالنسبة إلى الخلاص المسياني الوشيك الوقوع، نما شعورٌ بالدونية إزاء الحريديم بين القوميين الدينيين الذين اشترى الآلاف منهم الكتب الكلاسيكية المناهضة للصهيونية مثل مختصر كتاب هيا ـ يوئيل موش[٩٤].

حاول الحريديم، إضافة إلى ذلك، تفادي إقامة روابط مع «يهودية الدولة». وعلى هذا، فإنَّ استعمال نجمة داود التي هي مع ذلك الرمز اليهودي بامتياز في نظر العالم

(*) هذه الكلمة آرامية، كما ذكرنا، وتعني ما هو استدلالي أي ما يأتي من التجربة ويستند إليها (المترجمة).

(٩٤) مقابلة مع الحاخام موشي هيرش (Moshé Hirsch) بتاريخ ١٢ أيلول/ سبتمبر ٢٠٠٣.

أجمع يُقدِّم مثلاً واضحاً على التوتر الحاصل بين الدولة واليهودية والارتهان الذي يشعر الحريديم به بالنسبة إلى الصهيونية ودولة إسرائيل. وما يمكن أن يبدو أكثر إدهاشاً هو أن الحريديم يتحاشون استعمال نجمة داود كرمز أو زينة، مع أن استعمال الرمز هذا لم يبدأ إلا مع التحرُّر[٩٥]. والحال أنّه منذ إعلان دولة إسرائيل، لم تعد نجوم داود موجودة إلا في المعابد المرتبطة صراحة بالصهيونية. وتفادت المعابد اليهودية التي بقيت غير صهيونية أو مناهضة للصهيونية في إسرائيل أو في أماكن أخرى، استعمال نجمة داود كنوع من الزينة لأنها أصبحت بالتحديد رمز الدولة الإسرائيلية. واستوحى الحريديم كذلك، بِتجنُّبهم رمزاً يهودياً أصبح رمز دولة إسرائيل، التلمود الذي ينقل أن اليهود توقفوا عن استعمال ما يشبه مشاهد القبر (أو النُّصُب) وشعروا بالاشمئزاز لأنّ الكفار راحوا يستعملونه بدورهم[٩٦]. ويُفسِّر هذا الرفض لاستعمال نجمة داود أيضاً بالاشمئزاز الناتج من الأعمال القمعية التي يقوم الجيش الإسرائيلي بها، والتي «تلطِّخ نجمة داود بالدم»[٩٧].

وبشكلٍ أكثر وضوحاً، فإنّ أحد كبار الحاخامين المعاصرين من أصحاب القرار، الحاخام موشه فينستين (١٨٩٥-١٩٨٦)، وهو من الرعايا الروس وأقام في نيويورك، منع تزيين الكنيس بعلم إسرائيلي. وتركَّزت حجته على حقيقة أن دولة إسرائيل لا تمثِّل أيّة قيمة يهودية ولا تنتمي إلى أي مكان من أماكن العبادة اليهودية[٩٨]. ويبدو أن هازون إيش اتخذ موقفاً أكثر صلابة بعد ذلك، ومنع الدخول إلى كنيسٍ يرفرف فوقه العلم الإسرائيلي، حتى لو لم يكن هناك أي كنيس آخر في الجوار. وأضاف الحَسِيدي الذي طرح هذا السؤال على هازون إيش أن الأمر يتعلَّق بالسبت الوحيد في السنة حين يُفرض على كلِّ يهودي ويهودية الحضور للصلاة في الكنيس والإصغاء إلى الآيات التوراتية المتعلقة بالعمالقة. وعلى رغم هذا، أصرَّ هازون إيش على منع الدخول إليه[٩٩].

كان التناقض صارخاً بالنسبة إلى الشعور القومي الذي يحسّ به مهاجر علماني

---

(٩٥) Gershom Sholem, «The Curious History of the Six Pointed Star: How the «Magen David» Became the Jewish Symbol,» *Commentary* (New York), no. 8 (1949), pp. 243- 251.

(٩٦) «ولا تقم لك نُصُباً، الشيء الذي يُبغضه الربُّ إلهك»، شرح راشي (Rachi) حول: الكتاب المقدس، «سفر التثنية،» الأصحاح ١٦، الآية ٢٢.

(٩٧) Allan C. Brownfeld, «Religion and Nationalism: A Dangerous Mix throughout History,» *Issues* (American Council for Judaism) (Washington) (Autumn 2002), pp. 1- 10.

(٩٨) Moshé Feinstein, *Iggueroth Moshe* (Brooklyn, NY: Moriah Offset Company, 1959), partie «Orah Haïm, Siman», p. 105.

(٩٩) Tuvya Yoel Steiner, *Pedouyoth Tuvya* (Bnei-Brak: [n. pb.], 1996), pp. 36-37.

قادم من روسيا أو من الأرجنتين، والذي تمثّل إسرائيل بالنسبة إليه الوعد بالتحرر وبحياة مليئة ومزدهرة. وهؤلاء المهاجرون الجدد تماثلوا مع بنية الدولة وأيديولوجيتها، ومع الأحزاب السياسية، لا بل بدأوا فيها من جديد، وشعروا بأنهم على سجيتهم في إسرائيل العصرية، بخلاف الحريديم الذين وُلِد كثيرون منهم في إسرائيل منذ أجيال[(١٠٠)].

لكن في ما يتعلق باليهود الحريديم التابعين إلى «ساتمار» و«نيتورا كارتا»، أو إلى «ليف تاهور»، فإنّ كل تعاون مع دولة إسرائيل هو غير شرعي. وهناك سبب مهم لهذا الرفض يكمن في المسؤولية التي يلقونها على عاتق الصهيونية بالنسبة إلى آلام اليهود في القرن العشرين، وخصوصاً المسؤولية المتعلقة بالمحرقة.

---

(١٠٠) Zvi Gitelman et Ken Goldstein, «The Russian Revolution in Israeli Politics,» in: *The Elections in Israel, 1999*, edited by Asher Arian and Michal Shamir in conjunction with the Israel Democracy Institute, SUNY Series in Israeli Studies (Albany, NY: State University of New York Press, 2002), pp. 141-169, and Noah Lewin-Epstein, Yaacov Ro'i and Paul Ritterband, eds., *Russian Jews on Three Continents: Migration and Resettlement*, Cummings Center Series (London; Portland, OR: Frank Cass, 1997).

الفصل السادس

الصهيونيـة، «المحرقـة» ودولـة إسرائيـل

انظُر إلى اليَمينِ وأبصِرْ، فليس لي عارف،
باد عني المناص، ليسَ من يَسأل عن نفسي[1].

«المحرقة» (La Shoah)، هذه المذبحة «المصنَّعة» التي راح ضحيتها ملايين اليهود في أثناء الحرب العالمية الثانية هي حَدَث أساسي في الخطاب الصهيوني، كما في خطاب المُعارضين اليهود. وقد توقَّع بعض الصهاينة، مثل جابوتنسكي، المأساة الدامية، ودعوا إلى هجرة كثيفة إلى فلسطين. وبقيت المحرقة بالنسبة إلى الأكثرية الصهيونية الغالبة البرهان القاطع عن المخاطر التي تهدِّد اليهود في الشتات.

فهذه المَحرقة شرَّعت إنشاء دولة إسرائيل بشكل لا يقبل الجدل. وقدَّمت الحركة الصهيونية بعد الحرب العالمية الثانية برنامجها السياسي كردَّة فعل تجاه المَحرقة، ونالت بعد أقل من سنتين تقريباً من انطفاء آخر محارق الجثث موافقة الأمم المُتَّحدة على إقامة الدولة اليهودية. وبرَّر توقُّع حدوث محرقة أخرى أيضاً فرض الدولة الجديدة منذ بداياتها سيطرتها العسكرية وتعزيز هذه السيطرة باستمرار. ونجد بين الذين يرفضون الصهيونية ودولة إسرائيل جماعة الحريديم الذين عانوا نسبياً أكثر من أيَّة جماعة يهودية أخرى في أثناء المَحرقة، كما نجد اليهود الليبراليين الذين أفلتوا من هذه المأساة. وتهدِّد حججٌ كثيرة تمسَّك بها مُفكِّرون دينيون مناهضون للصهيونية بمسِّ المشاعر المتأججة في السنوات الثلاثين الأخيرة.

أولاً: أسباب الكارثة

«تُشكل ردَّة الفعل تجاه هدم هيكل أورشليم/ القدس النموذج الذي يرجع إليه التقليد اليهودي كلَّما حلَّت كارثة باليهود عبر القرون. وبحسب التقليد، ليس هناك شيء يمكنه الإفلات من المشيئة الإلهية اللَّهم إلا الخوف من الله الذي يبقى مسؤولية كل يهودي. وحرية الاختيار هذه ستكون إذاً هذه المَوْهِبَة التي تهدِّد إساءة استعمالها

(١) الكتاب المقدس، «سفر المزامير،» المزمور ١٤٢، الآية ٤.

بإثارة غضب الله. وهناك غالباً تمييز أساسي بين مأساة هي عقاب من الله (مثلاً تدمير سدوم وعَمورة(*)، وبين مأساة ناجمة عن تخلّي العناية الإلهية. في هذا المنظور، لا يُعاقب الله إلاّ المُذنبين، والحال أنّه حين يبتعد الله («يحجب وجهه أو يواريه»)، ويأتي العقاب من الإنسان، يُعاني الأبرياء أيضاً».

استقبلني الحاخام موشِيه دوف بيك في منزله الواقع في منطقة «مونسي» (Monsey) في ولاية نيويورك. كان يرتدي قفطانه المخطط الذي يلبسه أمثاله في «ميا شياريم» (Méa Shéarim) [حيٌّ في القدس]. وروى لي مثلاً يُظهر جلياً هذا التأويل التقليدي. وكي أستطيع فهمه تماماً أنا الذي لا أتكلم اللغة اليديشية، استثناني من القاعدة لأنَّ من عادته عدم الكلام بالعبرية لـ «غايات دنيوية»، وحدَّثني بعبرية لهجتها أشكينازية: «كان لأحد الملوك ابن أُصيب بمرضٍ خطير. ولم يستطع طبيب في العالم شفاءه. وشارف الولد على الموت بسرعة. وفجأة ظهر رجلٌ وعد بشفائه شرط أن يسمح الملك له بإجراء عملية جراحية لابنه دون تخدير. وتردَّد الوالد، لكنَّه وافق على إجراء العملية نظراً إلى خطورة حالة ابنه. ووقف خارج غرفة العمليات، وراء باب زجاجي يتيح له مراقبة العملية دون أن يتمكن الابن من رؤيته. وبدأت العملية، وراح الولد يطلق صرخات مرعبة مزَّقت قلب أبيه وجعلته يرتجف إثر كل صرخة، إلا أنَّه ابتسم بعد فترة وجيزة وبدت علائم الانفراج ترتسم على وجهه: ها هو ابنه في طريقه إلى الشفاء. ولده سيعيش. لكن الابن، الرازح تحت الوجع دون أن يفهم ماذا حصل له، نادى والده ولم يجده أبداً. وخشي من أن يكون والده قد تركه، لكن الأب لم يفعل شيئاً في الحقيقة غير مواراة وجهه».

لقد سبَّبت «المحرقة» آلاماً لا تُطاق، لكن الله لم يتركنا أبداً، وحتَّى إنّه لم يحجب وجهه عنّا. إنَّ المرض الذي أصابنا يُدعى العلمنة. واليوم، هناك شباب يدرسون التوراة أكثر مما كان الأمر قبل الحرب العالمية الثانية. واتَّضح أن الشفاء ناجع جداً. لكن البعضَ أساؤوا فهم كلِّ شيء. بالنسبة إليهم، لم يعد هناك من أب، لا بل لم يكن هناك من أبٍ على الإطلاق، لا سمح الله. وأصرّوا على ألا يروا في المحرقة غير ضعف الشعب اليهودي المادي، وغير افتقارهم إلى جيش وإلى دولة. وكما الكلب الذي يَعضُّ العصا التي تضربه، فإنَّ الصهاينة غير قادرين على رؤية اليد التي تُمسك بالعصا وتوجهها. لقد رفض الصهيونيون رؤية يد الله

(*) المكان في المنطقة الواقعة جنوب البحر الميت. انظر: الكتاب المقدس، «سفر التكوين»، الأصحاح ١٩، الآية ٢٨ (المترجمة).

وراء المحرقة. واستخلصوا منها طبعاً دروساً خاطئة وخطرة[٢].

تدعو المأساة في المنظور اليهودي الذي يتشاطره جميع اليهود الأتقياء[٣] إلى فحص السلوك الذاتي، وإلى توبة فردية وجماعية. وهي ليست فرصة لاتهام الجلاّد، وأقل من ذلك، هي ليست محاولة لتفسير سلوكه بعوامل سياسية وأيديولوجية أو اجتماعية. فالجلاد ـ سواء أكان الفرعون أم أحد العمالقة أو هتلر ـ ليس هو إلا فاعل العقاب الإلهي، ووسيلة قاسية بلا ريب لحمل اليهود على التكفير[٤]. وفي الاتجاه نفسه، يُذكِّر أحد الأناشيد الذي يشير إلى نهاية وجبة الفصح (هاد غاديا)[٥] المُشاركين في المائدة بأنَّ الخلاص الذي هم بصدد الاحتفال به لا يمكنه أن يأتي إلا من مصدر وحيد: العناية الإلهية.

وفق هذا المنطق، لا يمكن تفسير الكوارث التي تتوالى على اليهود إلا بمصدرها الإلهي. ويؤكد الحاخام واسارمان قبل سنوات قليلة من موته المناسب على يد النازيين: أنّه «من البديهي أنَّ صعود هتلر المُدهش من مُجرَّد لَصّاق إعلانات إلى مرتبة الزعيم المطلق السلطة الذي يُمسك بمقادير الأمم لا تفسير له في مجرى التاريخ البشري الطبيعي.

إنَّ ملاذنا الوحيد هو عودتنا إلى التوراة. وهنا سنجد الأمرين: تشخيص مرضنا وعلاجه». ويبقى النصّ الذي كتبه بعنوان «عصر المخلِّص» (Ikveta de-Meshina) أحد المصادر الأساسية في النقد اليهودي للصهيونية[٦]. وقد أنهى واسارمان هذا النص في آخر حياته تقريباً. وكان واعياً الخطر الذي تُمَثِّله الاشتراكية ـ الوطنية الألمانية بالنسبة إلى اليهود. لكنه لم يرَ فيها أيَّ تجديد ولا أيَّة مخالفة للترتيب الإلهي.

---

(٢) مقابلة مع الحاخام موشي دوف بيك (Moshé Dov Beck) في مونسي، نيويورك بتاريخ ١١ تشرين الثاني/ نوفمبر ٢٠٠٢.

(٣) انظر على سبيل المثال: Joseph B. Soloveitchik, *Fate and Destiny: From Holocaust to the State of Israel*, introduction by Walter Wurzburger (Hoboken, NJ: KTAV Publishing House, 2000).

هذا المؤلف هو أحد كبار مفكري الأرثوذكسية المعاصرة.

(٤) انظر: *Talmud de Babylone*, traités «Meggila,» p. 14a, et «Sanhédrin,» p. 47a.

انظر أيضاً: شرح راشي (Rachi) لـ: الكتاب المقدس، «سفر الخروج،» الأصحاح ١٤، الآية ١٠، و Menasseh ben Israël, *De la fragilité humaine et de l'inclination de l'homme au péché*, introduction, traduction et notes par Henry Méchoulan, avec le concours de de Carsten L. Wilke, Histoires-Judaïsmes (Paris: Editions du Cerf, 1996).

(٥) «Had Gadya,» dans: *La Haggada de Pâque* (Paris: Alpha-Magium, 1988), p. 115.

(٦) Elchonon Wasserman, *Epoch of the Messiah* (New York: Otzar Hasefarim, 1985).

يَعتبر واسارمان أن الاضطهادات النازية الذي أصبح هو بالذات أحد ضحاياها نتيجة مباشرة للصهيونية. وقد هاجم واسارمان القومية اليهودية بشكل خاص، من بين مختلف «التنظيمات» التي عاصرها، واعتبرها حركة أدت إلى حرب بين الشعب اليهودي والملكوت السماوي.

وبحسب رأيه، فإنَّ هدف القومية اليهودية هو اقتلاع الله من قلوب أبناء إسرائيل. وما دام الزعماء الصهاينة لا يتركون وتيرة عملهم الذي انخرطوا فيه، ولا يكفِّرون عن خطاياهم، فسيبقى كلُّ خلاص مستحيلاً. وبمهاجمته أيضاً الاشتراكية التي تُعتبر رأس الحربة الأساسي للمشروع الصهيوني في فلسطين، يَرى واسارمان عدالة إلهية في واقع أن اتحاد الوطنية والاشتراكية اللتين هما وثنان يعبدهما صهاينة أوروبا الشرقية ولَّد الاشتراكية ـ الوطنية التي صبَّت جام غضبها كله ـ كيلاً بكيل ـ على الشعب اليهودي في أوروبا: «اختار اليهود اليوم وَثَنَين يُقدِّمون تضحيتهم لهما: الاشتراكية والقومية. [. . .] وقد أفسد هذان الشكلان من العبادة الوثنية أذهان الشبيبة اليهودية وقلوبهم. إنَّ لكل واحد من هذين الشكلين مجموعة من الأنبياء الكذَّابين في صورة كُتَّاب وخطباء يؤدون عملهم على الوجه الأكمل. وحصلت المعجزة: تمَّ دمج هذين الوثنين في وثن واحد هو القومية الاشتراكية. هكذا صُنعت مطرقة مرعبة ضربت اليهود في جميع أنحاء المعمورة. وإنَّ الأرجاس التي سجدنا أمامها تضربنا بدورها»[٧].

بقي واسارمان مُقتنعاً بأنَّ المحرقة التي استشعر مداها ليست إلا عقاباً على ترك التوراة الذي شجعته الصهيونية وطبقته. وسيتابع الشعب اليهودي وفق هذا المنطق دفع الثمن غالياً بالتضحيات البشرية نتيجة الانتهاكات المرتبطة بالصهيونية ما دام المشروع الصهيوني قائماً. وأدّى الحنث بالأيمان الثلاث إلى سفك دم اليهود بجسارة تعادل جسارة «سفك دم زرافة أو ظبي»[٨]. وسيكون العنف الذي يعانيه الشعب الإسرائيلي منذ أكثر من قرن، بحسب هذا المنطق، عقاباً مستمراً لإنشاء دولة إسرائيل والحفاظ عليها.

يتفق الصهيونيون كما خصومهم على القول إنَّ العداوة التي صادفها اليهود خلال قرون تتجاوز الإطار السوي: يتعلق الأمر بعداوة وحيدة في نوعها تماماً. لكن إذا كان الصهاينة يُفسِّرون هذه العداوة بعجز اليهود السياسي والعسكري، يحاول اليهود الأتقياء رؤية أصل هذا الحقد المُستشري في جسامة الخطايا التي ارتكبها

---

(٧) المصدر نفسه، ص ٢٣.

(٨) المصدر نفسه، ص ٢٧.

اليهود: «عندما يُضيِّع اليهودي معنى إرثه ورسالته في هذا العالم، يصبح عندئذ من الضروري أن يحمله أعداؤه على استعادة قواه من جديد. وتتوقف قوَّة العدو وقساوة الطرق المستعملة بكاملها لإيقاظه على شدَّة سُباته. ونجد شبيهاً لذلك في حالة رجل خلد إلى النوم في منزل راحت النيران تلتهمه. إذا كان نومه خفيفاً، فإنَّ هزة بسيطة ستكون كافية لجعله يعي الخطر. لكنه إذا كان مستغرقاً في نوم عميق، فلا بدَّ من ضربه بشدة لإنقاذ حياته. كذلك الأمر عندما يكون الشعب اليهودي واعياً لهويته بالأولى، فإن معاداة السامية تتضح في اضطرابات بسيطة كافية لمنعه من نسيان قدره. لكن عندما يجهل اليهودي العهد الذي قطعه أجداده مع الله تماماً، ويرغب في العيش مثل شعوب الأرض الأخرى، عندئذ سيجد نفسه أمام جماعات شرسة معادية للسامية ترهقه بِقوَّة وبحميَّة مرعبتين كما هو الحال إلى أيامنا»(٩).

هذا التفسير الذي ورد قبل المَحرقة يبقى إدانة بالغة للصهيونية التي يجدها واسارمان، كما كثيرون آخرون، في انقطاع ظاهر مع الاستمرارية اليهودية. ويشير إلى الآية: «فاحترزوا من أن تنغوي قلوبكم فتزيغوا وتعبدوا آلهة أخرى وتسجدوا لها»(١٠)، ويذكِّر بشرح راشي وهو أداة للتأويل اليهودي لا بدَّ منها: «ما إن يتحوَّل الإنسان عن التوراة حتَّى يسقط في الوثنية». وبعبارات أخرى، يُنبئ كل ابتعاد عن التوراة بانقطاع كُلِّي يستحقُّ إذاً عقاباً ملائماً يهدف إلى إعادة الضال إليه. وبارتكازه على هافتز حاييم الذي يقول: «عندما لا تكون هناك توراة، لا يمكن أن يكون هناك إيمان بالله، ومن دون الإيمان بالله يفقد العالم سبب وجوده»، يستنتج تلميذه واسارمان جذرياً أنَّ [. . .] سبب نكبتنا الحالية التي لا سابق لها في التاريخ اليهودي هو ترك دراسة التوراة»(١١).

كانت كلمات واسارمان الأخيرة التي نطق بها قبل توقيفه تُلقي ضوءاً آخر على تأويله للمحرقة: «يبدو أننا نُعتبر أتقياء في السماء لأننا اخترنا أجسادنا للتكفير عن الشعب اليهودي. وعلينا إذاً التوبة الآن، وعلى الفور. لم يبق أمامنا وقت طويل. ولا بدَّ لنا من أن نكون واعين لأننا سنكون أفضل التقدمات إذا ما تُبنا. وعلى هذا الشكل سنستطيع إنقاذ حياة إخوتنا ما وراء البحار. لنعمل على عدم إدخال أية فكرة كريهة إلى أذهاننا، يمكنها أن تجعل تقدمتنا مرفوضة، لا سمح الله»(١٢).

---

(٩) المصدر نفسه، ص ٤٤.

(١٠) الكتاب المقدس، «سفر التثنية،» الأصحاح ١١، الآية ١٦.

(١١) Wasserman, Ibid., p. 46.

(١٢) «Rav Elchonon Wasserman,» *Jewish Guardian*, no. 212 (July 1977), p. 8.

إنّ الأدب اليهودي الذي وصف هذه الرؤيا عن المحرقة غزير، ويستند إلى مصادر كلاسيكية تبدأ قبل آوشفيتز (Auschwitz)[*]. وكان كره الصهاينة للجلّاد قد أدّى إلى الكارثة، وبما أنّ الانتهاك الصهيوني هو جماعي، فالعقاب بدوره سيكون جماعياً. وتُثار في هذا الصدد مسؤولية حكماء التوراة بالنسبة إلى الشعب اليهودي في مجموعه: «سأل يهودي على طريق آوشفيتز، الحاخام شلومو زالمان إهرنرايش (Shelomo Zalman Ehrenreich)، المسمّى شيملاور روف (Shimlauer Rov) (١٨٦٤-١٩٤٤): لماذا جعل القدوس تبارك اسمه هذه الكارثة تنقضّ على اليهود في أوروبا؟ فأجابه: «لقد عوقبنا لأنّنا لم نحارب الصهاينة كفاية. لأن كلّ خطيئة ضد التوراة ترتد على الجماعة ككل ولو كانت فردية»[١٣].

وأنذر التلمود: «ما إن يتحرر ملاك التدمير حتّى لا يعُد يُميّز بين المُذنبين والأبرياء»[١٤]. ويتكلم أيضاً على فكرة المسؤولية الجماعية مُشيراً إلى أنّ الله يستطيع أن يعاقب يهودياً بسبب انتهاكات غيره[١٥]. وتمّ تأويل موت ستة ملايين يهودي خلال الحرب العالمية الثانية على أنّه عقابٌ على خَرقِ النظام الكوني الذي ارتكبه الصهاينة، هذا العقاب الذي يشمل حتّى هؤلاء الذين لم يعرفوا الخطيئة.

في المقابل، اتّهم الحاخام تيشتال في كتابه الذي ألفه في بودابست سنة ١٩٤٣[١٦] زعماء الحريديين بأنهم لم يشجعوا على الهجرة من أوروبا إلى أرض إسرائيل بين الحربين العالميتين. وبحسب رأيه، هم لا يستطيعون تبرير أنفسهم بعد المحرقة قائلين: «أيدينا لم تَسفِك هذا الدّم»[١٧]. وهذا الاتهام جسيم ولو أنّ

(*) معسكر اعتقال نازي في بولونيا (مساحته ٢٢ كم²)، قتل فيه ٤ ملايين يهودي بين سنتي ١٩٤٠ و١٩٤٥ حسب تقديرات المنظمات الصهيونية (المحرر).

(١٣) Ruth Blau, *Les Gardiens de la cité: Histoire d'une guerre sainte* (Paris: Flammarion, 1978), p. 259.

(١٤) *Talmud de Babylone*, traité «Baba-Kama,» p. 60a.

(١٥) *Talmud de Babylone*, traité «Shevouoth,» p. 39a.

(١٦) Yissakhar Shlomo Teichthal, *Restoration of Zion as a Response during the Holocaust*, editor, translation, and notes by Pesach Schindler (Hoboken, NJ: Ktav Pub. House, 1999).

هذا الحاخام الناهض للصهيونية الذي غيّر رأيه قبل أن يهلك في المحرقة، أكد في هذا الكتاب أنّ رفض احتمال الإقامة في الأرض المقدسة ربّما سبّبت المحرقة. وقد كان مُتجاهَلاً في الحلقات الحريدية التي يتحذّر منها والذي من أجلها ألف كتابه. وأصبح هذا الكتاب نصّاً أساسياً في المدارس القومية - الدينية. وبحسب هذا الحاخام، انّ الله يستخدم آلام الشتات كي يشجع اليهود على الإقامة في الأرض المقدسة.

(١٧) الكتاب المقدس، «سفر التثنية،» الأصحاح ٢١، الآية ٧. وترجع الآية إلى غسل شيوخ المدينة أيديهم من مسؤولية سفك دم القتيل في الأماكن القريبة منها.

التحليل يبقى استثنائياً في الأدب اليهودي حول الموضوع[١٨].

في الإمكان القبول طبعاً بأنَّ من الصعب إدراك العلاقات الحتمية عندما نُسلِّم بأنّ حياة اليهود المادية وراحتهم تتعلق باتباع هؤلاء الأخيرين لتعاليم التوراة[١٩]. لكن هذه العلاقة تبقى بالنسبة إلى الحريديم التفسير الوحيد للحقد غير العقلاني والشديد الذي تحمَّله اليهود طوال تاريخهم. وبحسب الحاخام دومب، فإنّ أسباب هذا الحقد تتجاوز حتى هؤلاء الذين يشعرون به. ويشير إلى تلميذٍ حاخام مُعتقلٌ في «آوشفيتز» سأل الجندي الذي يعذّبه: لماذا يكرهه إلى هذا الحد؟ فقال له: «لا أقوم إلا بتنفيذ الأوامر». لكن التلميذ أراد معرفة بواعث الذي يعطون الأوامر، فكان الجواب أن هؤلاء بالذات لا يعرفون ذلك. وأضاف الشاب البحاثة: «منذ ذلك الحين لم أعد أرى جنود «الغستابو» ولا غرف الغاز، لم أعد أرى إلا الآيات التوراتية التي تهتز أمام عيني، ورعب شديد ينتابني من إنجازاتهم»[٢٠].

أرسل هتلر في الواقع ملايين الأشخاص إلى الموت، ولم يكن هؤلاء يطلبون إلا الاستمرار في خدمة هتلر وآلته الحربية لإنقاذ أرواحهم. وفي حين أن هتلر شعر في السنوات الثلاث الأخيرة من حرب ألمانيا بنقص مُتزايد في اليد العاملة، فإنَّه عمل ضد مصالح بلاده الملحة، وقد أضلَّه حقدٌ لا يمكن أن يبدو إلا من قبيل الهوس. هكذا استنفر القُطر لنقل اليهود إلى الموت الذي هو بالنسبة إليه أولوية أهم من حاجات جيشه إلى السكك الحديد. ودعا آلاف الجنود والضباط الذين هم أكثر فائدة في الجبهة إلى القيام بمهمات تتعلق بإبادة اليهود مع ذلك. ويظهر أنَّ الحاخام دومب وسواه من المفكرين اليهود المتشدِّدين رأوا في ذلك تأكيداً على العلاقة الخاصة التي تربط الله بشعبه المختار[٢١]. وأشار إلى آية من «الأسفار الخمسة» تُعزِّز قوله: «إنه قد اشتعلت نار بغضبي فتتقد إلى الهاوية السفلى وتأكل الأرض وغلتها وتحرق أسس الجبال»[٢٢]. كذلك كتب تايتلباوم، ربّ ساتمار الذي نجا هو بالذات

(١٨) للاطلاع على ردود الفعل الحسيدية على المحرقة، انظر: Pesach Schindler, *Hasidic Responses to the Holocaust in the Light of Hasidic Thought* (Hoboken, NJ: Ktav Pub. House, 1990).

(١٩) للاطلاع على التأويلات الحريدية للمحرقة، انظر: Yoel Schwartz and Yitzchak Goldstein, *Shoah: A Jewish Perspective on Tragedy in the Context of the Holocaust*, translated by Shlomo Fox-Ashrei, ArtScroll Series (Brooklyn, NY: Mesorah, 1990).

(٢٠) I. Domb, *The Transformation: The Case of the Neturei Karta* (Brooklyn, NY: Hachomo, 1989), p. 12.

(٢١) المصدر نفسه، ص ١٠.

(٢٢) الكتاب المقدس، «سفر التثنية،» الأصحاح ٣٢، الآية ٢٢.

من المحرقة[٢٣]: «لقد عانينا بشكل مرعب بسبب انتهاكاتنا، معاناة أشد مرارة من العلقم، وأسوأ مما عرفه إسرائيل حين أصبح شعباً. [. . .] في الماضي، عندما كانت الكوارث تحلُّ على يعقوب كان يتفحَّصُ الوضع ويبحثُ عن أسبابه ـ يبحث عن الخطايا التي أدَّت إلى هذه المصائب ـ كي يستطيع إصلاحنا وإعادتنا إلى الله، تبارك اسمه [. . .]، لكننا في جيلنا، لسنا في حاجة إلى النظر بعيداً لنقف على سبب نكبتنا [. . .]. لقد فعل الهراطقة ما بوسعهم للحنث بالأيمان[٢٤]، كي ينهضوا بقوة وينالوا السيادة والحرية بحسب رغبتهم قبل الوقت المحدَّد [. . .] لقد خدعوا أكثرية الشعب اليهودي بهرطقة مرعبة لم تكن موجودة أبداً منذ خلق العالم [. . .]، وليس من المدهش أن يغضب الله [. . .] وكان الغضب الإلهي شديداً إلى درجة أنّ الصدِّيقين هلكوا بسبب تعسُّف الخطاة والمضلِّلين».

لم يكن التفكير الحاخامي مختلفاً في بولونيا. كان معاون ربّي مدينة غور (Gour) [مدينة في بولونيا]، الحاخام يهودا ليب آولتر (١٨٤٧-١٩٠٥) يشاطر هذا التفكير. وهو مؤلف كتاب شهير كتبه قبل المحرقة بكثير بعنوان **لغة الحقيقة** ***(Sefat Emet)***، وفيه وجد أن الصهيونية التي ولدت عندئذ تشكل تهديداً خطيراً بالنسبة إلى اليهود: «كان يعقوب [الشعب اليهودي] يريد العيش في سلام عندما نزلت عليه كارثة الصهاينة. وبفضل رحمة الرب تحسَّن وضعنا في العالم بشكل كبير. [. . .] وها هو الشيطان يأتي ويبثُّ الفوضى في العالم. وأعلن زعماء الصهاينة أننا مهددون بخطر جسيم قابع وراء جدراننا، وأن سلطة أعداء إسرائيل هي الأقوى ـ ليحفظنا الله! لهذا السبب علينا واجب مُلِحّ لحماية أنفسنا، لنتفادى أن تعُمَّ الفوضى الجميع. وعلى مَنْ في رأسه ذَرَّة من عقل أن يتحقق من أن الصهاينة لن يعملوا عبر كتاباتهم إلا على زيادة العداوة، إذا استمروا بصفاقتهم في إثارة الضجة التي تنطوي على التشنيع بأننا ضد الشعوب، وأننا نُشكِّل خطراً بالنسبة إلى البلدان التي نُقيم فيها. وكادت نبوءتهم بوقوع المصيبة أن تتم عندئذ»[٢٥] [. . .].

يرى بعض آخر أن الصهيونية هي سبب مهم للمحرقة على صعيد مختلف. فالعودة إلى إسرائيل في حالة مَرَضية خطرة، تشكلها العلمنة والصهيونية بالنسبة إلى

---

(٢٣) Aviezer Ravitzky, *Messianism, Zionism, and Jewish Religious Radicalism*, translated by Michael Swirsky and Jonathan Chipman, Chicago Studies in the History of Judaism (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1996), p. 65.

(٢٤) انظر المصدر نفسه، الفصل ٤ الذي يناقش الأيمان الثلاث.

(٢٥) Yehouda Leib Alter, dans: Blau, *Les Gardiens de la cité: Histoire d'une guerre sainte*, pp. 176-177.

الحاخام سوننفلد، تعني خطراً لا سابق له على الشعب اليهودي ككل. هذا ما استخلصه الحاخام المذكور قبل سنوات فقط من بدء التهديد النازي المتوجّه في الواقع ضد جميع اليهود وضد الذين هم من أصل يهودي[٢٦].

كان تعليق الحاخام بلاو الذي كتبه بعد «المحرقة» جازماً أيضاً، مع أنه كان أكثر إيجازاً: «[. . .] لم تكن المأساة لتحدث في أوروبا لولا الخطايا الصهيونية»[٢٧]. وقد عارض بشدة الاقتراح الذي انتشر بين المناصرين للصهيونية بشكل ما، الذي بحسبه لو وجِدت دولة إسرائيل في السنة ١٩٣٠ لكانت قد استوعبت يهود أوروبا: «إنّها هرطقة كاملة. وأكرر بأن المحرقة جاءت كجواب سريع على خطايا الصهاينة. لقد حنثوا بالأيمان الثلاث التي وردت في التلمود كأوامر إلهية ضد إقامة دولة يهودية. وفرضوا علينا كذلك كارثة كبيرة إلى درجة أنّ أجساد اليهود صارت صابوناً نازياً. وما بدا كأسئلة بالنسبة إلى الكفار ظهر كأجوبة بالنسبة إلينا في الواقع»[٢٨].

أضافت أرملة الحاخام بلاو ملاحظة تاريخية تتعلق بالصلات الحتمية بين الصهيونية والمحرقة. وذكّرت بالرسالة التي نشرها ثيودور هرتزل وماكس نوردو في بداية القرن العشرين بين الزعماء الأوروبيين: «يشكل اليهود عنصراً غريباً ومخرّباً بالنسبة إلى البلدان التي يقيمون فيها»، وأشارت إلى قول وزير في حكومة الإمبراطور فرنسوا جوزيف: «إذا كانت الدعاوى السيئة القائلة بأن اليهود يشكلون خطراً بالنسبة إلى العالم وبأنهم ثوريون باستمرار، فبدلاً من إقامة دولة يهودية سيُسبب الصهاينة تدمير يهود أوروبا»[٢٩]. وأضافت: «إن هتلر جسّد بعد أقل من خمسين سنة تخوُّف الوزير النمساوي».

أكّد الحاخام جوزيف زفي دوشنسكي (Joseph Zvi Duschinsky) الذي كان عندئذ يُمثل الجماعة الأشكينازية التقليدية، أمام الأمم المتحدة سنة ١٩٤٧، أنّ الصهيونية هي التي سبّبت العنف والخلافات مع العرب وأجبرت الحكومة البريطانية على تحديد هجرة اليهود إلى فلسطين ابتداء من سنوات الثلاثينيات من القرن العشرين. وكانت الصهيونية هي التي منعت إنقاذ اليهود من المحرقة: «كان في إمكاننا أن نتجنب جزءاً كبيراً من مذبحة الملايين من إخوتنا على يد النازيين خلال الحرب العالمية الثانية، لأنّه

---

(٢٦) Joseph Haïm Sonnenfeld, dans: Aharon Rosenberg, dir., *Mishkenoth ha-ro'yim*, 3 tomes (July York: Nechmod, 1984-1987), tome 2, p. 441.

(٢٧) ورد في: Moshé Hirsch, «Reb Amrom's Last Demonstration,» *Jewish Guardian*, no. 2 (July 1974), pp. 5-6.

(٢٨) المصدر نفسه، ص ٦.

(٢٩) Blau, *Les Gardiens de la cité: Histoire d'une guerre sainte*, p. 296.

كان في استطاعة كثيرين منهم العيش بسلام في الأرض المقدَّسة، ولم يكن هناك أي مبرر للحدّ من الهجرة، كما كان الأمر عليه خلال العقد الأخير»(٣٠).

قصد دوشنسكي بكل تأكيد نزعة الاحتراب الصهيونية الذي نَسب إليها مسؤولية «الكتاب الأبيض» الذي تبنّاه البريطانيون سنة ١٩٣٩، والذي فرض قيوداً قاسية على هجرة اليهود إلى فلسطين. ورأى الحاخام، في رؤياه الذاتية للتاريخ الظرفي، أنّه لو اضطلع الزعماء التقليديون الذين لم يكن لهم أي طموح سياسي، بمنظمة الجماعات اليهودية في فلسطين، لأمكن لانسجامهم مع العرب أن يسمح بفتح أبواب البلد أمام اليهود المهدَّدين في أوروبا. ويُساند هذا التأكيد الحجَّة اللاهوتية التي قدَّمها آمرام بلاو بين أمور أخرى، والتي ينظر بواسطتها إلى المحرقة كعقاب إلهي للصهيونية.

يثير الدور الذي يستخلصه الصهاينة من المحرقة انتقادات حادة عند العديد من المفكِّرين اليهود الأتقياء. وبحسب الحاخام دومب: «بدلاً من استنتاج خلاصات صحيحة والقبول بأنَّ تجلّي الإرادة الإلهية هو بمثابة تأنيب، فقد استفادوا من الارتباك الذي خلقته هذه الضربة المرعبة لاستغلالها لغايات سياسية هي في الواقع ضد مصالح الشعب اليهودي. وانطلقت آلة الدعاية الصهيونية القوية للعمل بسرعة بعد الانقلاب العام كي تشوِّه معنى الحدث وتعمل على تأويله بشكل سيئ بالاستعانة ببرهان ادعت أنه منطقي. لقد نشرت على الملأ أنَّ ما حصل هو لأنَّ اليهود لم يقبلوا الفكرة الصهيونية منذ زمن طويل. لأنّه لم تكن لدينا الوسائل للدفاع عن أنفسنا والقيام بهجوم مُضاد، علينا إذاً التَسلُّح على أرض هي لنا، وسيكون مستقبلنا مُؤمناً ما إن تقيم الأمة الصهيونية فيها»(٣١).

من جهته، لاحظ واسارمان أنَّ جهل التوراة وخمود الإيمان عند كثيرين من اليهود هو ما جعلهم «أكثر البشر تعاسة». إنهم لا يدركون سبب ألمهم ولا يعرفون إلى أين يتجهون في حال الاضطرابات. مَنْ يستطيع تخيُّل يأسهم وخيبتهم؟ ويؤكد أن فقدان إطار تأويل المحن التقليدي تَرك اليهود العلمانيين مُجرَّدين ودفعهم إلى العنف ضد الآخر وضد أنفسهم بالذات(٣٢). وأصبحت الآلام، منذ العلمنة، أصعب تحمُّلاً

---

(٣٠) «Statement to UN Special Commitee on Palestine,» *Jewish Guardian*, no. 23 (November 1974), p. 4.

(٣١) Domb, *The Transformation: The Case of the Neturei Karta*, p. 13.

(٣٢) لنذكر على سبيل المقارنة بأن أحداً لا يُصرّ على أن علمنة الكاثوليك السريعة في كيبيك (Québec) في السنوات ١٩٦٠ أدت إلى نسبة انتحار من الأكثر ارتفاعاً بين الشبيبة في نهاية القرن العشرين تقريباً.

بكثير: لم يعد أغلب اليهود يعرفون المُخطط التفسيري التقليدي الذي يسمح بالبحث عن معنى وجودي لمذابح المحرقة الجنونية ظاهراً.

ثانياً: الصهاينة في مواجهة المحرقة

كانت المعارضة اليهودية المتناسقة مع النظام الاشتراكي ـ القومي الألماني فكرة يتشاطرها صهيونيون كثيرون يحاول تفكيرهم طبعاً العمل مع مفاهيم قومية. ولو أنَّ بعض مناصري جابوتنسكي يعتبرون «أن هتلر أنقذ ألمانيا»، وأنَّهم لن يعارضوا إطلاقاً الأيديولوجية النازية باستثناء المعاداة للسامية[٣٣]، فإنَّ هذا الجناح الأكثر قتالية بين الأجنحة الصهيونية تمسَّك بخطاب عدواني إزاء الحكومة الألمانية الجديدة. وعمل جابوتنسكي كما لو كان القائد الأعلى للقوات المسلحة اليهودية. وهاجم ألمانيا عبر إذاعة بولونيا الرسمية. ونشر مقالات في صحافة بلدان عديدة. ويشير إليه بعض زعماء النازية في هذه المقالات والخطب كواحد «يكشف عن مخططات عِرقه، ويتكلم بصراحة أكثر مما هو مفضل، مع استهجان حكماء صهيون الآخرين له»[٣٤].

وفي الواقع، يلعب خطابه المتعلق بالأمة اليهودية المُوحَّدة بشكل مباشر لمصلحة الذين يهددون الشعب الألماني بمؤامرة يهودية عالمية. وهذا الموقف بالذات الذي يعتبره العديد من الحاخامين الحريديين تحدياً هو الذي يأخذونه على الصهاينة الذين يبرزون عضلاتهم.

تواترت انتقادات الحاخامين للمنظمات اليهودية التي تبدي تصلباً وتحدِّياً إزاء ألمانيا النازية طوال سنوات الثلاثينيات من القرن العشرين. واتهموا المنظمات اليهودية، وبخاصة المرتبطة بالحركة الصهيونية، بأنها تسلك سلوكاً غير مسؤول وخطر إثر اتخاذ إجراءات ضد اليهود في ألمانيا الاشتراكية ـ القومية. وذكَّر واسارمان بأن «على اليهود عدم قتال خصومهم: [. . .] فالتوراة والصلوات هي سلاحنا الوحيد»[٣٥]. وأدان «الزعماء الجدد» الذين يفضلون المعارك والمطالب. وسال مُفعماً بالتهكم: «نحن نصارع ضد مَنْ؟ ضد أكبر دول العالم. علينا مقاطعتها، والاجتماع في مؤتمرات كي نهاجمها بواسطة المقالات الصحافية، وهكذا نزرع الخوف والرعب

---

(٣٣) Tom Segev, *The Seventh Million: The Israelis and the Holocaust*, translated by Haim Watzman (New York: Hill and Wang, 1993), p. 23.

(٣٤) Joseph B. Schechtman, *Fighter and Prophet: The Vladimir Jabotinsky: The Last Years* (New York; London: Thomas Yoseloff, 1961), pp. 214-217.

(٣٥) Wasserman, *Epoch of the Messiah*, p. 34.

في قلوبها»[٣٦]. واحتج، مع سخريته من هذه الحملة، ضد التعبئة المعادية لألمانيا التي يُشكِّل اليهود طليعتها بشكل واضح.

لقد رأينا أنّ الخطيئة التي أطلقت المحرقة في نظر العديد من السلطات الحاخامية لم تكن شيئاً آخر غير الصهيونية. والصهاينة هم الذين أثاروا الأمم بتكبُّرهم، وهم الذين عكَّروا هدوء اليهود في الشتات، والذين حالوا دون الجهود المبذولة للتفاوض والإنقاذ خلال الحرب العالمية الثانية بكثير، ودعوا إلى مقاطعة ألمانيا اقتصادياً. وهكذا أثاروا حنق الدكتاتور. هكذا اتُّهِمَ الصهاينة الذين: «[. . .] لم يكتفوا بالفكرة الصهيونية التي حذَّرهم الحاخامون بأنَّها ستؤدي إلى كارثة، بل بذلوا جهودهم لصبِّ الزيت على النار. وكان عليهم تحريض ملاك الموت أدولف هتلر بشأنهم. وتجاسروا على أن يُعلنوا للعالم أجمع أنّهم يمثلون اليهودية العالمية. مَنْ الذي سمّى هؤلاء الأشخاص كزعماء للشعب اليهودي؟ إنّ العالم كله يعرف أن هؤلاء «الزعماء» كانوا جهلة في ما يتعلق باليهودية: علاوة على ذلك كانوا ملحدين وعنصريين. إنهم «رجال دولة» نظموا المقاطعة ضد ألمانيا سنة ١٩٣٣. وأدت مقاطعتهم إلى ضرر في ألمانيا بقدر الضرر الذي تلحقه الذبابة بالفيل الذي تهاجمه ـ لكن هذه المقاطعة قادت إلى الكارثة التي نزلت بجميع اليهود في أوروبا»[٣٧].

عارض حاخامون عديدون، ومن بينهم واينبرغ (Weinberg) الذي كان أحد أساتذة المدرسة الإكليريكية الحاخامية المشهورة في برلين، مقاطعة ألمانيا والدعاية ضدها، واعتبروا ذلك أمراً خطيراً وغير مسؤول. وبحسب المؤرخ الأمريكي مارك شابيرو أنَّ عدّة سلطات حاخامية، وبينها حاييم أوزر غرودزينسكي (Haïm Ozer Grodzinski) (١٨٦٣-١٩٣٩)، والحنان واسارمان، ويوئيل تايتلباوم، رفضت المقاطعة باعتبارها موقفاً مضاداً للتقليد اليهودي[٣٨]. ونرى في ذلك مجابهة بين مقاربتين متناقضتين: المقاربة التقليدية التي تشجع على التفاوض والتسوية، والمقاربة الجديدة التي تُدافع عن الشرف ولا تتجنَّب النزاع.

يبدو موقف المصالحة غير مفهوم في السياق الحالي، حيث أصبح التأكيد الحربي والمتحدي عادياً. والحال أنَّ هذا الموقف يتطابق مع المقاربة البراغماتية التي بلورها التقليد اليهودي في الشتات عبر القرون والتي تحتقر الصهاينة: كل مصالحة، حتى

---

(٣٦) المصدر نفسه.

(٣٧) Robert Infomeister, «Peace and Holocaust,» <http://www.disinfo.com>.

(٣٨) Marc B. Shapiro, *Between the Yeshiva World and Modern Orthodoxy: The Life and Works of Rabbi Jehiel Jacob Weinberg* (Portland, OR: Littman Library, 1999), p. 117, note 29.

الأصعب منها، هي أفضل من المواجهة. إضافة إلى ذلك، فإنّ هذه المواجهة التي يشجع الصهاينة عليها، ليست واحدة بحد ذاتها. ويتعلق الأمر بالأحرى بحملة دعائية محفوظة لاستعمال داخلي لأن الولايات المتحدة بالذات، حيث الجماعة اليهودية مُتنفّذة نسبياً، انتظرت أن تعلن ألمانيا النازية الحرب حتى بعد بيرل هاربور (Pearl Habor)(*)، ولم يكن تأثير نزعة الاحتراب اليهودية على وجهة الحرب إلا متواضعاً على الأغلب.

أضاف واسارمان أنّه في عصر الأنبياء كان عدد الأنبياء الكذّابين أكثر عدداً من الحقيقيين الذي نغتابهم ونرميهم بسهام وشاياتنا. لكن النبي لم يخف من تعريض حياته للخطر: «كانت رسالته إخراج الشعب من سباته الأخلاقي، في حين كان النبي الكذّاب، على العكس، يضلل الشعب بأوهام معسولة. وهذا كله بسيط: إن السباحة مع التيار أسهل من السباحة ضده. حالياً، لم يعد عندنا أنبياء حقيقيون، إنّما لدينا أنبياء كذّابون أكثر مما يجب. [. . .].هكذا دفع إسرائيل في الماضي ثمناً باهظاً لأنّه أصغى إلى الأنبياء الكذّابين، وها نحن اليوم في صدد تحمُّل هذا العقاب. [. . .] وليس هناك من أمل لتحسين وضعنا طالما أن المخادعين يسوسوننا، وهم الذين قادونا إلى حالة حرب ضد الله. ليس هناك إلا طريق واحد مفتوح للخلاص: أن نصنع السلام بيننا وبين أبينا الذي في السموات، حارس إسرائيل[٣٩]. وعندئذ سيحلّ السلام على إسرائيل».

لو أن بعض اليهود رأوا الصهاينة عندئذ مثل «أنبياء كذابين»، و«مخادعين»، لبقيت طبيعة الصهيونية غامضة. وقد أبرزت النشاطات الصهيونية في البلدان الغربية في الواقع، وبخاصة النشاطات التي قامت بها بين الحربين العالميتين، أن فلسطين مُخصَّصة لأن تكون ملجأ لليهود المضطهدين، لأن الطموحات السياسية ونيّة إنشاء دولة يهودية خصوصاً كانت أبعد من أن تشكل إجماعاً عند اليهود في الولايات المتحدة وفي أمكنة أخرى، حيث قام الصهاينة بحملات جمع الأموال. وعلى العكس، أشارت المناقشات الداخلية بوضوح إلى أنّ الصهيونية هي قبل كل شيء حركة تقرير مصير أيديولوجية أكثر مما هي مخطط براغماتي لإنقاذ يهود يتعرضون للخطر. هكذا يُنسب إلى حاييم وايزمان، وهو أيضاً من أصل روسي، التكذيب التالي: «لا يمكن لشيء أن يكون أكثر سطحية، لا يمكن لشيء أن يكون أكثر تزييفاً، من قول إن آلام اليهود الروس هي سبب الصهيونية. إنّ سبب الصهيونية الأساسي هو، وكما كان الأمر

(*) للتذكير، قاعدة بحرية أمريكية في جزيرة أواهو من جزر هاواي. اشتهرت بتدمير الطيران الياباني لأسطولها في هجوم مُباغت سنة ١٩٤١، ما عجل في دخول أمريكا الحرب العالمية الثانية (المترجمة).

(٣٩) Wasserman, *Epoch of the Messiah*, p. 29.

دائماً، هذا السعي الحثيث للحصول على موقع قومي»[٤٠]. ويُفسِّر هذا الموقف الأيديولوجي بالذات اللامبالاة التي يُتَّهم الصهاينة بها مؤرخون كما حاخامون. ولم تعمل المَحرقة إلا على توطيد عزم الزعماء الصهاينة السياسي للحصول على دولة يهودية. وقد قدَّمت لهم، بالإضافة إلى ذلك، حجة قوتها نادرة.

بعد قليل من مجيء الاشتراكية ـ القومية أجرى الصهاينة مفاوضات مع الحكومة في برلين لعقد اتفاق يقضي بنقل ستين ألف يهودي ألماني مع ثرواتهم إلى فلسطين[٤١]. والحال أنَّه إثر هذا الاتفاق وأمام تحديد الهجرة إلى فلسطين، أحبط الصهاينة الجهود المتعلقة بالعمل على استقبال اليهود في مكان آخر غير فلسطين، وجلبوا لهم بالتالي انتقادات الحاخامين الليبراليين الحريديين، وانتقادات العديد من المُثقَّفين الإسرائيليين في ما بعد. ويتهم جميع النقاد الزعماء الصهاينة بأنهم كانوا مشغولين بالدولة المُقبلة أكثر من انشغالهم بالمصير الذي ينتظره اليهود في معسكرات الإبادة. كذلك لاقت محاولات عديدة لإنقاذ اليهود في هنغاريا وفي أمكنة أخرى مقاومة الزعماء الصهاينة لها. ونقف على استشهادات تجريمية كثيرة في المصادر المناهضة للصهيونية. كان أحد زعماء الصهاينة قد ردَّ على نداءٍ لمساعدة يهود أوروبا قائلاً: «إنَّ بقرة في فلسطين هي أهم من جميع اليهود في بولونيا»[٤٢]. وكان آخر قد عبَّر عن رأيه في هذا الصدد مشدِّداً على أهمية اكتساب دولة بعد الحرب العالمية الثانية: «إذا لم تكن ضحايانا كافية لن يكون لنا حق المطالبة بدولة. إنَّه لمن الخزي الفاضح جباية الأموال للعدو كي نحافظ على دمائنا لأنه بالدم وحده سنحصل على دولة».

كانت المفاوضات التي أجراها ممثل الوكالة اليهودية الطبيب رودولف كازتنر (Rudolf Kasztner) (١٩٠٦–١٩٥٧) مع النازيين موضوع دعوى قضائية في إسرائيل. كان كازتنر قد قبل بتسوية: فهو ساعد النازيين على تهدئة اليهود في المعسكرات شرط أن يسمح النازيون لبضعة آلاف من الشباب اليهود بالذهاب إلى فلسطين. وقد رأت إحدى المحاكم الإسرائيلية أنَّه مذنب، إلا أن المحكمة العليا التي انعقدت بناء على استئناف مكتب بن غوريون برّأته. وقُتل كازتنر في أحد شوارع تل أبيب في جو من الاستنكار الشعبي واستنكار أهالي ضحايا المَحرقة.

أطلقت الحلقات المناهضة للصهيونية حكمها بشكل واضح: «لقد تمت في

---

(٤٠) Haïm Weizmann, dans: I. M. Rabinowitch, «Political Zionists and the State of Israel,» *Jewish Guardian*, no. 21 (April 1974), p. 10.

(٤١) Edwin Black, *The Transfer Agreement: The Untold Story of the Secret Agreement between the Third Reich and Jewish Palestine* (New York: Macmillan; London: Collier Macmillan, 1984).

(٤٢) Rabinowitch, Ibid., p. 11, and Ben Hecht, *Perfidy* (New York: Messner, [1961]).

القرن العشرين مقايضة دم ستة ملايين ضحية يهودية من رجال ونساء وأطفال وشيوخ بدولة. وجرت هذه المقايضة على يد مؤسسيها وزعمائها. فهل هناك من كائن بشري طبيعي قادر على تخيُّل مثل هذه الوحشية؟[٤٣]. وذهب البعض إلى طرحُ التساؤل عمّا إذا كان بن غوريون «إنساناً». وقال بن غوريون سنة ١٩٣٨، إثر «ليلة الكريستال عام ١٩٣٨»[*] التي أطلقت العنان للعنف المادي ضد يهود ألمانيا: «لو علمت أننا نستطيع إنقاذ جميع الأطفال اليهود بترحيلهم إلى انكلترا، وأننا نستطيع إنقاذ نصفهم فقط بنقلهم إلى فلسطين، لفضلتُ الخيار الثاني، لأن موضوع الخلاف ليس مصير هؤلاء الأطفال إنما قدر الشعب اليهودي التاريخي أيضاً»[٤٤].

عارض بن غوريون الأمين على هذه الرؤية [. . .] إنشاء منظمة رسمية كبيرة مختصة ومجهزة بموارد كافية للقيام بعمليات الإنقاذ، كذلك عارض استعمال أموال جمعتها منظمات صهيونية من أجل هذه العمليات. ولم يحث اليهود الأمريكيين أيضاً على جمع تبرعات كبيرة مخصصة لهذه الغاية[٤٥].

وتناول بن غوريون، في مناسبة أخرى، الكلام مُعلقاً على رواية كتبتها ناجية من معتقل فيلنيوس في خضم الحرب باللغة اليديشية حول إبادة يهود أوروبا. ولاحظ بشكل «بارد جداً، لا بل عدواني» أن الكاتبة عرضت أفكارها «بلغة غريبة وفظّة»[٤٦]. وبوضع شخصية بن غوريون جانباً، نرى أن الحركة الصهيونية بكاملها متهمة بالحياد بشأن مصير يهود أوروبا إلا في حال استطاعة المحرقة أن تخدم أهداف الصهيونية، ومتهمة بنسف محاولات الإنقاذ التي لم تدخل في مخططاتها السياسية. كذلك عرقل هؤلاء الزعماء «إنجاز مشاريع هجرة يهود أوروبا إلى مناطق أخرى في العالم كي يجبرهم على الهجرة إلى فلسطين»[٤٧]. وأكدت هذه الملاحظات التي وردت عند مؤرخين إسرائيليين حوالى القرن العشرين أقوال الحاخامين ذوي السترات الطويلة السوداء. والحال أن الإجماع اليهودي لم يكن يؤخذ على محمل الجد قبلاً. وتمّ

---

(٤٣) Blau, *Les Gardiens de la cité: Histoire d'une guerre sainte*, pp. 184-185.

(*) ليلة ٩ ـ ١٠ تشرين الثاني/ نوفمبر التي تمّ فيها اعتقال ٣٠,٠٠٠ يهودي وحرق ٢٠٠ كنيس وتخريب ٧٥٠٠ مخزن أصحابهم من اليهود في أرجاء ألمانيا إثر اغتيال لاجئ يهودي لمستشار السفارة الألمانية في باريس، وذلك بحسب المؤرخين الغربيين (المترجمة).

(٤٤) ورد في: Dina Porat, «Une Question d'historiographie: L'Attitude de Ben Gourion à l'égard des Juifs d'Europe à l'époque du génocide,» dans: Florence Heymann et Michel Abitbol, dirs., *L'Historiographie israéenne aujourd'hui*, CRFJ mélanges; v. 1 (Paris: CNRS éditions, 1998), p. 120.

(٤٥) المصدر نفسه، ص ١٢٨.

(٤٦) Avihu Ronen, Ibid., p. 122.

(٤٧) Shabtai Ben-Zvi, dans: Ibid., p. 122.

تجاهل هذه الاتهامات ولو كانت صادرة عن الحلقات الليبرالية المنخرطة ثقافياً مع ذلك في المجتمع الأمريكي والمندمجة فيه.

على أثر زيارة قام بها الحاخام موريس لازارون (Morris Lazaron) (١٨٨٨-١٩٧٩)، المُتحدّر من اليهودية الليبرالية الأمريكية، لجماعات يهودية في أوروبا قبل الحرب العالمية الثانية، احتج على تركيز التمويل على مشاريع في فلسطين على حساب الجهود المبذولة لإنقاذ اليهود الذين يواجهون التهديد النازي في أوروبا. واحتج أيضاً ضد التأكيد الذي أشاعه الصهاينة عن أن فلسطين ستكون المكان الأكثر أماناً بالنسبة إلى اليهود. وثار ضد الدعاية الصهيونية التي هدفت إلى حمل اليهود على تصديق أن العالم سيرفضهم عاجلاً أم آجلاً لأنهم يهود. وفي رأيه ليس هناك أي سبب لزعزعة ثقة اليهود الأمريكيين بدعوتهم إلى قطع كل أملٍ بالتحرير بسبب السياسة الألمانية[٤٨].

أخذ الحاخام الليبرالي برغر (Berger)[٤٩] على الصهاينة الجرم نفسه، وهم يُتّهمون من جانب الحريديم: أنّهم عطلوا كل مبادرة لإنقاذ يهود أوروبا، ومنها قرار الرئيس روزفلت منذ بداية الحرب بإيجاد بلاد تستقبل اللاجئين اليهود. وكان الرئيس قد فهم منطق الصهاينة: «هم على حق من وجهة نظرهم. فالحركة الصهيونية تعرف أن فلسطين مجتمع متوقّف على الهبات وسيبقى كذلك. وهم يعرفون أنهم يستطيعون جمع مبالغ هائلة لأجل فلسطين قائلين للمانحين أن ليس هناك مكان آخر يذهب إليه اليهودي المسكين. لكن إذا وُجد ملجأ سياسي عالمي، بغضّ النظر عن العرق والإيمان واللون، فلن يستطيعوا جمع أموالهم، لأنّ الذين لا يريدون إعطاء المال سيكون لديهم عذر وسيقولون: «أتريدون القول إن ليس لهم مكان آخر يذهبون إليه غير فلسطين؟ [لكن] هم المَخميون المُفضّلون في العالم».

قرّر موريس إرنست (١٨٨١-١٩٧٦)، أحد الناشطين في جماعة حقوق الإنسان والمقرّب من روزفلت الذي نقل ملاحظة الرئيس، التحقق من صحة هذا الكلام. وأعلم أصدقاء صهاينة له بمبادرة البيت الأبيض: «أؤكد لكم أنّهم رموني خارج صالونات أصدقائي قائلين لي: «موريس، إنّها الخيانة بالذات، أنت تسيء إلى الحركة الصهيونية». وأجاب: «ربّما ألحق ضرراً بها. لكن أنا أكثر اهتماماً بإيجاد ملجأ لنصف مليون أو لمليون من المضطهدين في العالم أجمع». وعلّق محرر نيويورك تايمز

---

(٤٨) Howard R. Greenstein, *Turning Point, Zionism and Reform Judaism*, Brown Judaic Studies; no. 212 (Chico, CA: Scholars Press, 1981), p. 79.

(٤٩) Elmer Berger, *Judaism or Jewish Nationalism, the Alternative to Zionism* (New York: Bookman Associates, [1957]), p. 57.

عندئذ على هذا الوضع، هكذا: «لماذا يجب، باسم الله، أن يكون مصير هؤلاء التعساء منوطاً برغبة دولة؟»[٥٠].

أبرزت روث بلاو إثر حرب الأيام الستة الفرق بين الدعم الكثيف الذي تلقته إسرائيل عشية هذه الحرب التي تلقي بمسؤوليتها كاملة على عاتق القادة الإسرائيليين إضافةً إلى ذلك واللامبالاة التي صادفها طلب خمسين دولار أمريكي عن كل فردٍ لإنقاذ ملايين اليهود من المحرقة: «يا للتناقض بين الضجة الكبرى التي أثارتها حرب ١٩٦٧ وصمت الزعماء الصهاينة المطلق المتعلق بمحرقة ١٩٤٠-١٩٤٥ التي يعرفون كل تفاصيلها»[٥١].

اتهمت مصادر عديدة الحركة الصهيونية بأنّها تمارس «الانتقائية»، يعني أنّها تقبل في فلسطين فقط الذين في إمكانهم المساهمة بفعالية في المشروع الصهيوني، من وجهة النظر السياسية أو الاقتصادية. وعبارة «الانتقائية» التي يستعملها النقاد هي بمثابة الجمع بين أمرين جسيمين: عند النزول من القطارات في معسكرات الإبادة كان جنود الغستابو يختارون الذين يستطيعون لفترة المساهمة في اقتصاد الرايخ، في حين كان غير المختارين يُرسلون فوراً إلى غرف الغاز. وفي هذا السياق، نشير إلى كلمة ألقاها رئيس إسرائيل المُقبل حاييم وايزمان سنة ١٩٣٨: «لا يمكن لفلسطين أن تستوعب يهود أوروبا. ونريد أن ينضم إلينا أفضل الشباب. نريد فقط أناساً مُتعلّمين في فلسطين كي يُغنوا الثقافة. وعلى بقية اليهود البقاء حيث هم ومواجهة المصير الذي ينتظرهم. وليس هؤلاء الملايين من اليهود غير غبار على عجلات التاريخ ويمكن للريح أن تحملهم. نحن لا نريد أن يُغرقوا فلسطين، ولا نريد أن تصبح تل ابيب «غيتو» فقيراً آخر»[٥٢].

لم تكن هذه الملاحظة هفوة، فقد أوضح وايزمان قبلاً بعبارات مشابهة: «سيختفي المُسنُّون وسينتظرون مصيرهم. إنهم لا أهمية لهم اقتصادياً ولا معنوياً. وعلى المُسنّين التصالح مع مصيرهم». ولم يفت هذا الموقف الذي ذمّه المناهضون للصهيونية الدينيون مرات كثيرة، الصحافة الغربية، هكذا نقرأ في تعليق لأحد الناشطين من أجل حقوق الإنسان، بعد الحرب بقليل: «مَنْ يستطيع القول كم من اليهود كان يمكن إنقاذهم من براثن هتلر لو أن يهوداً آخرين لم يطبقوا هذه الإجراءات ضد اليهود!»[٥٣].

---

(٥٠) ورد في: Rabinowitch, «Political Zionists and the State of Israel,» p. 9.

(٥١) Blau, *Les Gardiens de la cité: Histoire d'une guerre sainte*, p. 235.

(٥٢) Y. E. Bell, «The Traditional Corner,» *Jewish Press* (New York) (18 October 2002), p. 35.

(٥٣) Leonard R. Sussman, «Judaïsm for All Seasons,» *Christian Century* (3 April 1963), pp. 427-429.

يبدو أن مؤرخين إسرائيليين عديدين أكدوا الاتهامات التي يوجهها الحريديم كما الحاخامون الليبراليون إلى الحركة الصهيونية بشأن مسؤوليتها التاريخية عن المحرقة. واتفقوا على التأكيد بأن بن غوريون ورفاقه قد ألحقوا ضرراً بالجهود المبذولة لإنقاذ الجماعات الأوروبية من الإبادة، وأنّ القادة الصهاينة أخضعوا كل جهد إنقاذي لهدفهم الأول الذي هو تكوين الشعب العبري الجديد وإنشاء دولة يهودية. وعاملوا الكائنات البشرية كأنها «لوازم إنسانية»، باتخاذهم هكذا بقاء وموت ملايين الأشخاص أداة[٥٤]. ونفهم النقاد المناهضين للصهيونية بشكل أفضل عندما نقرأ في دراسة علمية أنّ: «أهمية الجماعات اليهودية المُشتتة في أنحاء أوروبا الوسطى والشرقية بالنسبة إلى مؤسسي [إسرائيل] أنّها كانت مصدر الروّاد بشكلٍ أساسي. وهم لم ينسبوا إليها أية قيمة جوهرية. ولم يكن هناك أيّ تغيير كذلك في سلّم الأولويات: لم يكن إنقاذ اليهود في رأس قائمة برل كاتزنلسون (Berl Katznelson)، بل كان تنظيم الحركة الصهيونية في أوروبا. [. . .] هكذا تمّ تقييم كل حدث في حياة الأمة وفق معيار واحد: درجة مساهمته في الصهيونية»[٥٥].

كانت الحركة الصهيونية قد تبنّت فكرة عن أخلاقية عملية تميّزت بها عدّة حركات مؤثّرة في القرن العشرين. ونرى فيها نوعاً من التجانس الثقافي مع الحركة الشيوعية الروسية. فقد حثّ لينين بعد استيلائه على السلطة، في مؤتمر للشباب الشيوعيين، على ترك الأخلاقية القديمة وتكوين أخلاقية أخرى، أخلاقية ذات شأن لن يكون لها إلا معيار واحد: الفائدة من أجل نضال الطبقة العاملة. وعكست صلة الصهاينة بالمحرقة اليقين بأن «الصهيونية كانت عملية تهدف إلى إنقاذ الأمة وليست عملية إنقاذ اليهود كأفراد»[٥٦]. وليست هذه المرّة الأولى التي تتواجه فيها المصالح الفردية مع داعي المصلحة العليا، لكن الأمر هنا أن الدولة ليست إلا مجرّد فكرة والمواجهة مأساوية بشكل خاص.

طبعاً، يجد الذين يُميّزون بين الأخلاقية الفردية وأخلاقية الدولة أنفسهم في انقطاع مع التقليد اليهودي. هكذا أبرز خبير إسرائيلي في التاريخ السياسي الحساسية الأخلاقية التي يستوحيها خصوم الصهيونية من دون الاستئثار بها أبداً: «يحافظ الأنبياء والتوراة بكاملها على المعيار نفسه المتعلق بالخير والشر، بالصواب والخطأ،

---

(٥٤) انظر على سبيل المثال: Segev, *The Seventh Million: The Israelis and the Holocaust.*

(٥٥) Zeev Sternhell, *The Founding Myths of Israel: Nationalism, Socialism, and the Making of the Jewish State*, translated by David Maisel (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1998), p. 50.

(٥٦) المصدر نفسه، ص ٥١.

بالنسبة إلى سلوك الله وسلوك الإنسان والفرد والأمة. كانت القسوة والظلم والعنف والاضطهاد انتهاكات للمبدأ الذي يشكل بالنسبة إليهم جزءاً من بنية الكون ـ عمل الخير يؤدي إلى الراحة، وعمل الشر يقود إلى الكارثة ـ في حياة الفرد كما في شؤون الدولة. ولا يمكن انتهاك هذا المبدأ من دون عقاب أُطلق عليه «قانون العاقبة»، وهو ليس أقل من كل قانون أساسي للكون المادي. [. . .] إن الذي سيدافع عن انقسام بين أخلاقية الفرد وأخلاقية الحكومة سيخالف التقليد اليهودي. ويوضح التقليد أنه سيذهب في الواقع ضد ما تظهره التجربة البشرية وسيبوء بالفشل [. . .]، ولا بد من استبعاد نهائي لكل مقاربة تؤدي إلى انفصال بين السياسية والأخلاق، سواء تعلق الأمر بالنزاع العربي ـ الإسرائيلي أو بسواه»(٥٧).

أبعدت فكرة الدولة الرحمة التقليدية بشأن الإنقاذ في أثناء المحرقة كما بشأن العلاقة مع الناجين بعد الكارثة. وهذا التحوُّل الأخلاقي هو الذي أثار سخط نقاد الصهيونية اليهوديين. وكان الحريديم والذين جاؤوا من وسط ليبرالي دون شك أوائل من قارنوا الصهاينة بالنازيين على عدة مستويات: تعريف اليهودي، وعبادة القوة وعبادة الدولة. ولم يترددوا في اتهامهم بأنهم كانوا وراء اللامبالاة القاسية التي أظهرها الموظفون النازيون تجاه الضحايا(٥٨). وفقدت هذه المقارنات المتكررة بما فيه الكفاية في ذلك الحين شيئاً من صدقيتها منذ أن تناولتها الدعاوى السوفياتية والكثير من وسائل الإعلام العربية في ما بعد.

حالياً، تَوثقت بصورة جيدة لامبالاة قادة الصهاينة إزاء الضحايا بالمستندات(٥٩)، فقد قوبل الناجون الذين وصلوا إلى إسرائيل بعد المحرقة بالازدراء فيها، بل بالعداوة. وأثار مصير الناجين من المحرقة في ذلك الحين نقداً لاذعاً في المنشورات اليهودية المناهضة للصهيونية. واتُّهمت مصلحة الدولة العليا بالدرجة الأولى ودولة إسرائيل بأنَّها نَسفَت بانتظام كل محاولة لاستقبال الناجين، أو أية جماعة أخرى من اليهود في بلاد أخرى. واتُّهم الصهاينة بممارسة «الإرهاب» بين الناجين من المحرقة المُعتقلين في المعسكرات كأشخاص مُرتَحِلين من أوروبا. وكان الصهاينة كذلك قد أرهبوا آلاف الناجين وأجبروهم على التعبير عن رغبتهم في

---

(٥٧) Robert Gordis, «Politics and the Ethics of Judaïsm,» in: Daniel J. Elazar, ed., Morality and Power: Contemporary Jewish Views (Lanham, MD: University Press of America; [Jerusalem]: Jerusalem Center for Public Affairs, 1990), p. 49.

(٥٨) Moshé Shonfeld, *The Holocaust Victims Accuse: Documents and Testimony on Jewish War Criminals* (Brooklyn, NY: Netourei Karta, 1977).

(٥٩) انظر: Segev, *The Seventh Million: The Israelis and the Holocaust.*

الإقامة في فلسطين أمام لجنة التحقيق الإنكليزية ـ الأمريكية التي وفرَّت لهم إمكانيات الاستقرار في مكان آخر. وقد غادر إسرائيل ما لا يقل عن خمسين ألفاً من هؤلاء المُنهكين المُرغمين بعد قدومهم إليها بقليل، وذهب البعض منهم بالذات إلى ألمانيا في حين أننا لم نسمع أبداً مَنْ يتكلم عن مهاجرين يهود تركوا الولايات المتحدة أو اي بلد آخر قصدوه(٦٠)، أضاف أحد المؤلفين بتهكم. ونشير أيضاً إلى محضر مجلس العموم في أوتاوا كي ندعم الاتهام الموجَّه ضد الصهاينة: صوَّب وزير الهجرة في كندا الإصبع إلى موقف حكومة إسرائيل كعقبة أمام هجرة أوسع لليهود إلى كندا(٦١).

كشفت هذه الاتهامات عن مثابرة في السياسة الإسرائيلية التي تعتبر كل يهودي كمواطن إسرائيلي بالقوة(*). وتكرر نموذج «الاستئثار» بيهود الشتات، وبخاصة عندما يكونون مُتنقلين، طوال تاريخ دولة إسرائيل ولو في ظروف أقل مأساوية. كذلك حاولت الحكومات الإسرائيلية، أياً كان الحزب الحاكم، توجيه كل موجة هجرة يهودية نحو إسرائيل، مع معارضتها طبعاً انتقال اليهود الروس إلى الولايات المتحدة وألمانيا، وانتقال يهود الأرجنتين إلى الولايات المتحدة، ويهود المغرب إلى فرنسا، وإلى آخره. وهذه العادة في اعتبار يهود الشتات كملك للدولة ووضع داعي المصلحة العليا فوق الحرية الفردية، تعكس الطبيعة الإرادوِّية لعدة أنظمة سياسية ثورية في القرن العشرين تشكل الصهيونية جزءاً منها. وأثار ادعاء «تملُّك» اليهود هذا انتقادات الحلقات الليبرالية، وبالأحرى انتقادات الذين يدينون الصهيونية من وجهة نظر التقليد اليهودي لكنهم يتشاطرون القيم الليبرالية، خصوصاً في ألمانيا والولايات المتحدة.

ثالثاً: انطلاقة نهضة أو تدمير مستمر؟

كان الدرس الذي استخلصه الصهاينة من المحرقة بسيطاً. يجب الحصول على دولة بأي ثمن وجعلها قوية وقيادة أكبر عدد ممكن من اليهود إليها لإعمارها على رغم كل معارضة عربية: «إن المحرقة أداة نستعملها كثيراً. ويمكن القول بطريقة وقحة إن المحرقة هي أحد الموضوعات التي تفسح مجالاً للتلاعب بالجمهور بأفضل ما يمكن، وبالشعب اليهودي خصوصاً في إسرائيل وفي الخارج. وفي السياسة الإسرائيلية، فإن

(٦٠) Domb, *The Transformation: The Case of the Neturei Karta*, p. 17.

(٦١) J. W. Pickersgill, dans: *Débats de la chambre des communes*, 23/2/1956, p. 1514

(*) أي بالإمكان؛ مقابل «بالفعل» (المحرر).

العبرة التي نستخلصها من المحرقة عادة هي أن يهودياً من دون سلاح هو بمثابة يهودي ميت»[٦٢].

مع ذلك، هناك عبرة أخرى في إمكاننا استخلاصها من المحرقة ألا وهي تنمية الحذر إزاء دولة قادرة تتجاوز الأخلاق الفردية وتمارس التمييز العنصري وترتكب جرائم ضد الإنسانية. فوق ذلك، تبقى المساواة بالنسبة إلى يهود كثيرين مثلاً مهماً على رغم المحرقة أو بسببها.

يعترف العالم أجمع بدور المحرقة في إنشاء الدولة، ويعكس التفسير الذي يعطيه مناهضو الصهيونية عنها هذا الإجماع: «بعد الدمار الرهيب الذي خلفته الحرب العالمية الثانية، فقد اليهود الأوروبيون معظم زعماء جماعاتهم الكبار. وزيادة على ذلك، استحوذ غموض عام على ذهنية كثيرين من الناجين. وكان العالم غير اليهودي قلقاً من شعوره باللامبالاة في أثناء الهولوكست. ومن هنا نجاح الصهيونية سنة ١٩٤٨»[٦٣].

أقنع مؤسسو دولة إسرائيل في الواقع أكثرية أعضاء الأمم المتحدة بأن التعويض الوحيد، وفي الوقت نفسه أنّ الحل الوحيد لـ «المسألة اليهودية» يقوم على إنشاء دولة لليهود. وبحسب رأيهم، فإنّ وجود اليهود في الشتات سيكون خطيراً، ووحدها الدولة المستقلة تستطيع حمايتهم. وأقام الصهاينة صلة مباشرة بين المحرقة، الحدث التدميري البالغ، ودولة إسرائيل التي ظهرت كانبعاث جديد بعد دمار المحرقة. وتعكس طريقة الاحتفاء بذكرى المحرقة العِبَر التي يراد استخلاصها منها.

اعتبرت الحكومة الإسرائيلية «يوم المحرقة» (Yom ha-shoah) يوماً رسمياً يُحتفى فيه بذكرى المأساة. وهو يسبق «يوم الاستقلال» (Yom ha-atzmaout) بعدة أيام، وذلك كي تبرز الحكومة الصلة الحتمية بين حدثين أساسيين في التاريخ اليهودي. ويُفسَّر التوقيت هذا برغبة زعماء الدولة الجديدة في طمس ذاكرة «السلبية تجاه الآلام» ـ وهذا موضع ازدراء عند الصهاينة ـ بدسّ موضوع المقاومة في ذلك: تمرُّد غيتو وارسو سنة ١٩٤٣. وكان العنوان الرسمي للاحتفال الإسرائيلي هو «يوم المحرقة والبطولة». ويتم الاحتفال الرسمي بمشاركة القوات المسلحة عشية ذكرى المحرقة في القدس. زيادة على ذلك، تدعو صفارة الإنذار التي تطلق في وضح النهار المواطنين

---

(٦٢) Moshé Zimmerman, dans: Yeshayahu Leibowitz, *Peuple, terre, état*, trad. de l'hébreu par Gérard Haddad et Catherine Neuve-Eglise; préf. de Gérard Haddad (Paris: Plon, 1995), p. 61.

(٦٣) «En Terre Sainte: l'hécatombe - Déclaration du Congrès rabbinique de l'Etat de New York,» <http://www.cs3i.fr/abonnes/do/ag/412.htm>, 7 février 2002.

إلى التزام دقيقتين من الصمت، وفي الإمكان سماع برامج إذاعية خاصة ومشاهدة برامج تلفزيونية طوال النهار، وحضور محاضرات عامة بهذا الشأن. ورسالة الاحتفال بالذكرى واضحة: لن تكون هناك محرقة بعد الآن لأن دولتنا تعرف كيف تحمينا. ويؤكد الصهاينة بصراحة أنَّه لو وُجدت دولة إسرائيل قبل الحرب العالمية الثانية لما حدثت المحرقة أبداً.

بحسب مُوجز وُزِّع على الضباط التربويين في الجيش الإسرائيلي، أن على يوم المحرقة أن يفيد في تنمية الشعور بالانتماء إلى الشعب اليهودي عند المُجنَّدين، وبالانتماء إلى الدولة: «على الحل الصهيوني بإقامة دولة إسرائيل أن يقدم جواباً عن مشكلة وجود الشعب اليهودي لأن جميع الحلول الأخرى باءت بالفشل. وتثبت المحرقة، بكل فظاعتها، أنّ بقاء اليهود في القرن العشرين ليس مضموناً طالما أنهم لا يتحكمون بمصيرهم ولا يملكون القدرة للدفاع عن بقائهم»[(٦٤)].

أضاف النص الرسمي: «لقد عكس الموقف الذي اتخذه اليهود في أثناء المحرقة القوة الأخلاقية والروحية التي تتابع دعم أساس موقفنا في هذا النزاع المستمر». وبكلمات أخرى، فإنّ نشاطات الجيش الإسرائيلي تُشكِّل تتمة منطقية لمقاومة المحرقة.

استمر اللجوء إلى المحرقة لتمرير الرسالة الوطنية والقتالية. ففي معرض للطيران في بولونيا، قامت ثلاث طائرات مطاردة إسرائيلية من نوع «ف ١٥»، مشاركة في العرض ومضروب عليها نجمة داود ويقودها طيارون مُتحدِّرون من الناجين من المحرقة، بالاستفادة من المناسبة والتحليق فوق معسكر الإبادة النازي القديم، محتقرة اعتراضات متحف آوشفيتز، في حين كان مئتا جندي إسرائيلي يراقبون التحليق في معسكر بركيناو (Birkenau) المتاخم لآوشفيتز. وأبرز أحد الطيارين الإسرائيليين، معلقاً على هذه التظاهرة، الثقة في القوى المسلحة، هكذا: «هذا نصرٌ لنا. لم نكن نملك شيئاً منذ ستين عاماً: لم يكن لنا بلدٌ ولا جيش، لم يكن عندنا شيء. واليوم نحن نصل إلى هنا على متن طائراتنا المطاردة [. . .]»[(٦٥)].

تقدم الاحتفالات الرسمية بالمحرقة فرصاً كثيرة لنقل الرسالة نفسها. فقد أعلن قائد أركان الحرب الإسرائيلي أمام نُصُب لمقاومي غيتو وارسو، قائلاً: «إذا أردتم معرفة المصدر الذي تغرف القوات المسلحة قوتها وقدرتها منه، فاذهبوا للبحث عنه عند شهداء المحرقة القديسين وعند أبطال التمرُّد [. . .]. إن المحرقة [. . .] هي أصل مشروعنا

---

(٦٤) ورد في: Charles S. Liebman and Eliezer Don-Yehiya, *Civil Religion in Israel: Traditional Judaism and Political Culture in the Jewish State* (Berkeley, CA: University of California Press, 1983).

(٦٥) Katarzyna Mala, «Israeli Planes Overflow Auschwitz,» Reuters, 4/9/2003.

وشرعيته»[٦٦]. والحال أن ربط تاريخ تمرُّد غيتو وارسو بالقضية الصهيونية ليس سهلاً دائماً. وكان ماريك إدلمان (Marek Edelman)، المحارب القديم في أثناء التمرد الذي يعيش في بولونيا دائماً، قد تضامن مع المقاومة الفلسطينية ووجد فيها مشابهات كثيرة مع نضاله الذاتي ضد النازيين: «لا شيء يثير حنق الصهاينة بقدر حجج اليهود المناهضين للصهيونية الذين يملكون تاريخاً شجاعاً بدرجة عالية»[٦٧].

من المهم إذاً الإشارة إلى عدم الأمان في أساس الوجود اليهودي في الشتات لأنّه لا يمكن لحدث محدد، ولو بحجم المحرقة بالذات، أن يقدّم شرعية دائمة. وأبدى وزير تربية مُتحدّر من الأوساط القومية ـ الدينية رأيه بهذا المعنى: «ليست المَحرقة حماقة قومية تحصل مرة واحدة وتمضي، لكنها أيديولوجية لم تختف من العالم، والتي بإمكانها اليوم بالذات أن تتبرأ من الجرائم ضدنا»[٦٨].

تفيد المحرقة بالنسبة إلى يهود كثيرين كتبرير نهائي لضرورة وجود دولة إسرائيل. وهذا صحيح خصوصاً بالنسبة إلى قسم من الذين نجوا من المحرقة، وصحيح أكثر أيضاً بالنسبة إلى ذريتهم دون شك. وما هو رمزي بشكل واضح أن يحمل معه أول رائد فضاء إسرائيلي متحدِّر من الناجين من المَحرقة على متن المركبة الفضائية الأمريكية، تذكاراً يعود إلى ذلك العصر: حمل منظراً قمرياً رسمه فتى في معتقل «تريسنستاد» (Theresienstadt). وكان لا بد للرسالة من أن تكون رسالة الانبعاث والفخر بالانتماء إلى إسرائيل ضد شناعة الموت في أوروبا.

ضمنت الدولة اليهود ضد أي تهديد مُقبل. ويفسّر هذا الاعتقاد جزءاً كبيراً من الدعم الذي تتلقاه دولة إسرائيل في الشتات: فهو يفيد كبوليصة تأمين. وزُرِعَت الشكوك إزاء هذا الاعتقاد بين الحاخامين الأصوليين، وحتّى بين الذين يتشاطرون فلسفة الحزب الديني ـ القومي ولو جزئياً على الأقل. ومثلاً بقي الحاخام سوبر مرتاباً في ما يتعلق بإمكانية إسرائيل فعل أي شيء لمساعدة اليهود الأمريكيين في حال اضطهاد حكومات الولايات المتحدة لهم. وبدت الفكرة له مضحكة جداً: لقد استخلص بالإشارة إلى التلمود: «إن الضامن في حاجة إلى ضامن! هذا كأنك تشتري تأميناً على الحياة من شركة ستعلن إفلاسها يوم وَفاتك»[٦٩].

---

(٦٦) ورد في: Liebman and Don-Yehiya, Ibid., p. 184.

(٦٧) Paul Foot, «Palestine's Partisans,» *Guardian*, 21/8/2002.

(٦٨) ورد في: Liebman and Don-Yehiya, Ibid., p. 184.

(٦٩) Moshé Sober, *Beyond the Jewish Sate: Confessions of a Former Zionist* (Toronto: Summerhill Press, 1990), pp. 48 - 49.

من أجل ترسيخ الوعي بشكل أفضل عند الإسرائيليين كما عند الشباب اليهودي في الشتات بأن دولة إسرائيل تشكل تعويضاً بالنسبة إلى المحرقة، استخدم المربّون الصهيونيون وسائل مختلفة، ومن بينها أن يحتل الاحتفال الرسمي بذكرى المحرقة مكاناً مهماً. وكانت الوسيلة الأكثر إرهاباً من دون شك في هذا الصدد تتعلق بمشروع تقرر سنة ١٩٨٨ تحت عنوان «المسيرة من أجل الحياة». وهذه المسيرة هي رحلة سياحية تقود المراهقين اليهود إلى بولونيا أولاً، أي إلى مواقع المحرقة التاريخية مثل معسكر الإبادة في آوشفيتز، وبعدها إلى إسرائيل للاحتفال بيوم استقلال إسرائيل. والرسالة الناجمة عن ذلك دالة بما فيها الكفاية: بعد الموت هناك الحياة، بعد ظلمات أكواخ آوشفيتز هناك شوارع المدن الإسرائيلية المُشمسة، المُزيَّنة بالأعلام الزرقاء والبيضاء من أجل عيد الاستقلال. وقد عكرت الانتفاضة الثانية هذا الحدث بعض الشيء. وقادت هذه المنظمات الصهيونية المراهقين اليهود إلى بولونيا غالباً وليس إلى إسرائيل. وألغي القسم الأهم من الرحلة الذي يُعتبر ذروتها لأنّ دولة إسرائيل بدت للأهل غير آمنة تماماً، ومنعوا أولادهم من الذهاب إليها.

قدمت المحرقة إلى إسرائيل أيضاً وسيلة مهمة للحصول على المساعدة، إلى جانب ما قدمته من سبب مُقنع لوجودها. وفي رأي نائب إسرائيلي: «امتنع حتّى أفضل أصدقاء إسرائيل من توفير المساعدة الضرورية ليهود أوروبا وأداروا ظهورهم لمداخن معسكرات الموت [. . .]. لهذا السبب، يجب على العالم الحر وخصوصاً في أيامنا، أن يبرهنوا على ندمهم [. . .] بتأمين المساعدة الدبلوماسية والدفاعية والاقتصادية لإسرائيل»[٧٠].

يشير هذا الاستشهاد المأخوذ من تحليل سياسي قام به صهيونيون من الحزب القومي ـ الديني في إسرائيل وليس من عمل مثيل للجدال مثل عمل نورمان فنكلشتاين[٧١]، إلى أن **الاستخدام الأيديولوجي والسياسي للمحرقة هو أمر عادي وروتيني، وأنه يتضمن إثارة الشعور بالذنب على الصعيد الجماعي.**

كانت استخدامات دولة إسرائيل للمحرقة عديدة. فقد أفادت المحرقة منذ عقود كأداة إقناع للسياسة الخارجية الإسرائيلية التي توصلت هكذا إلى إسكات الانتقادات الموجهة إليها وإيجاد نوع من التعاطف إزاء الدولة التي ظهرت كوارثة جماعية لستة

---

(٧٠) ورد في: Liebman and Don-Yehiya, Ibid., p. 184

(٧١) Norman G. Finkelstein, *The Holocaust Industry: Reflections on the Exploitation of Jewish Suffering*, with a new foreword and a new postscript (London; New York: Verso, 2001).

وهناك نسخة فرنسية للكتاب، انظر: Norman G. Finkelstein, *L'Industrie de l'Holocauste: Réflexions sur l'exploitation de la souffrance des juifs*, trad. de l'américain par?ric Hazan; postf. par Rony Brauman (Paris: La Fabrique éd., 2002).

ملايين ضحية. والحال أن هذا الاستخدام بدا وكأنه فقد فاعليته: فالجيل الذي عرف الحرب لم يعد في السلطة في أوروبا، ولا يؤكد أحد أن دولة إسرائيل استغلت هذه الورقة القوية في يدها. وانتفض الكاتب الإسرائيلي عاموس عوز (Amos Oz) ضد هذا الموقف المتعالي: «قدّمت آلامنا بعض مبررات الغفران، قدمت نوعاً من ورقة أخلاقية بيضاء. وبعد كل ما فعله هؤلاء الغوييم [غير اليهود] القذرون، لا يحق لأيٍّ واحد منهم أن يُعلّمنا الأخلاق. نحن نملك، من جهة أخرى، ورقة بيضاء لأننا كنّا ضحايا ولأننا تألمنا أشد الألم. يكفي أن نكون ضحية ذات مرة حتى نبقى ضحية دائماً، وحالة الضحية هذه تمنح حاملها إعفاءً أخلاقياً»[٧٢].

خشي الإسرائيليون الضالعون في السياسة أن يُولّد استخدام ذكرى المحرقة سلوكاً قد يثير العداء حتى عند الحلفاء، وتصبح «النبوءة هكذا منطبقة على حالهم» (Self-fulfilling Prophecy) [. . .]، وتسمح مركزية أسطورة المحرقة [. . .] بفهم لماذا كانت إسرائيل مستعدة للتصرف بهذه الطريقة التي يعتبرها كثيرون من أصدقائها، لا بل يعتبرها بعض مواطنيها الذاتيين، غير عقلانية [٧٣]. وأشاروا لتأييد كلامهم إلى رسالة بعثها رئيس الوزراء بيغين إلى الرئيس ريغان حين الاجتياح الإسرائيلي للبنان سنة ١٩٨٢. وأكد بيغين له أنّه يشعر بنفسه كأحدٍ يرسل «جيشاً شجاعاً إلى برلين للإطاحة بهتلر في غرفته المحصّنة تحت الأرض»[٧٤].

إذا كانت بعض الشكوك المتعلقة باستخدام ذكرى المحرقة قد ظهرت عند صهيونيين مُقتنعين، فإن نقاداً يهوديين للصهيونية اعتبروا أن الاحتفال الرسمي بالمحرقة، وعلى الأخص الاحتفال بتمرد غيتو وارسو، يزيّف الأحداث ويرسخ أخلاقية غريبة عن اليهودية. وأدانوا تمجيد القوة المرتبطة بهذه الاحتفالات مشدّدين على المقاومة التي لم تكن، على كل حال، إلاّ نادرة جداً. وأدانوا بالذات الثائرين في غيتو وارسو: «من الواضح كالنهار أنّ الذين يؤمنون بالله ويعيشون بحسب مشيئته لم يفعلوا شيئاً لتعجيل الموت، ولم يفعلوا شيئاً بالتأكيد لتسريع موت عشرات الألوف من إخوتهم»[٧٥].

---

(٧٢) Amos Oz, *The Slopes of Lebanon*, translated from the Hebrew by Maurie Goldberg-Bartura (San Diego: Harcourt Brace Jovanovich, 1989).

(٧٣) Liebman and Don-Yehiya, *Civil Religion in Israel: Traditional Judaism and Political Culture in the Jewish State*, p. 237.

(٧٤) المصدر نفسه، ص ٢٣٧ ـ ٢٣٨.

(٧٥) «Warsaw Ghetto Revolt: True or Fiction? The Torah View,» *Jewish Guardian*, vol. 2, no. 28 (Spring 1984), p. 6.

تمّ توجيه انتقادات داخل الحلقات الحريدية إلى بعض أعضاء جماعتها الذاتية، وهم المشاركون في «الأغودات» عادة، أنهم أرادوا المطالبة بمشاركة اليهود الأتقياء في تمرُّد غيتو وارسو: «لماذا يجب علينا أن نأسف لأنَّ الأحزاب العلمانية أغفلت عندما رفعت راية بطولة غير اليهود من رفاقها الإشارة إلى أن يهوداً أتقياء شاركوا فيها أيضاً؟»[٧٦]. وأبرز هذا النقد رفضاً جذرياً للرومانطيقية البطولية في التقليد اليهودي. كذلك أبرز الانشقاق الذي عبَّر عنه المناهضون للصهيونية في الاحتفال بذكرى المحرقة.

أن يلفظ المرء أنفاسه بين يدي الآخر وهو يحمل سلاحه يمثل بكل تأكيد عملاً بطولياً في الثقافة الغربية. وأن يؤدي عصيانٌ إلى إبادة غيتو وارسو دون أن يكون له أي حظ أمام آلة الحرب النازية، فهذا الأمر يشكل إذاً عملاً بطولياً بالنسبة إلى البعض، لكنه يشكل جريمة بالنسبة إلى البعض الآخر. ولا يبدو أنَّ هناك موقفاً متوسطاً ولا تسوية بخصوص هذه المسألة كما بخصوص مسائل أخرى كثيرة تتعلق بالمواجهة بين الصهيونية واليهودية. وكما رأينا في الفصل الرابع، هناك هوة تفصلهما في المنطلق: يتشاطر الصهاينة قِيَم الشجاعة والبطولة، في حين أن الحاخامين الحريديم لا يتشاطرون هذه القيم بالتأكيد، في حال أنهم عرفوها، ولا يتداخل العالمان الثقافيان لهاتين الجماعتين اليهوديتين إلا قليلاً.

لقد رأينا أنّ اللجوء إلى القوة أصبح عنصر إيمان عند عدد كبير من اليهود بعد المحرقة. والشك في شرعية هذا اللجوء وفعاليته يُهدِّد بتوجيه اتهامات بالخيانة في الحلقات الصهيونية. وعندما تلتقي هذه الحساسية اليهودية الحديثة بحساسية اليهود الأتقياء الذين يرون يد الله في كلِّ ما يحصل لهم، بما في ذلك المحرقة، يولِّد هذا اللقاء اضطراباً عند اليهودي الحديث.

هناك مجموعة قصص حسِيدية مؤثرة رواها ناجون من المحرقة تعطي أمثلة كثيرة عن هذا الإيمان الراسخ بالله وبعنايته. وتعالج إحدى القصص القصيرة التي ترويها هذه المجموعة حالة نساء يهوديات كان جنود الغستابو بصدد قتلهن. وطلبت هؤلاء النساء أن يغطسن في حمام طقسي كي يتطهرن وفق الشعائر الدينية قبل الموت. وحصلن على هذا الحق. وسأل الضابط الألماني المكلّف بالمهمة إحداهن عن أسباب هذا الطلب الغريب «من قِبَلِ هذا العرق القذر الذي يعدي العالم أجمع»، فأجابته اليهودية «إنّ الله أتى بنفوسنا الطاهرة إلى هذا العالم، وإلى بيوت آبائنا

(٧٦) المصدر نفسه.

الطاهرة، ونريد إعادتها طاهرة إلى أبينا الذي في السَّموات»(٧٧).

هذه الثقة بالله هي التي منحت الشجاعة لأحد الحاخامين الحسيديين ليطلب إلى قائد معسكر «برغن ـ بلسن» (Bergen-Belsen) أن يؤمن له فرناً وطحيناً كي يُعدَّ خبز «الأزيم» (Azyme) [خبز بلا خميرة] من أجل عيد الفصح. وعندما تلا «الهاغادا» وعلق على ما قرأه، طمأن جماعته الحسيدية بأن المحرقة «هي بداية خلاصنا». وعند عودتهم إلى أكواخهم كان الحسيديون «متأكدين من أن خطوات المُخلِّص لها صداها في خطواتهم الذاتية على الأرض المبللة بدم برغن ـ بلسن»(٧٨).

إنّه لمهمّ أن يشعر المؤلف بأنه مجبرٌ على طمأنة القارىء في المقدمة موضحاً «أنّ مجموعة القصص الحسيدية ليست [. . .] إنكاراً لقيم المقاومة المسلحة وللصراع من أجل الحياة أو من أجل الموت بشرف»(٧٩). والواقع أن القصص لا تشير البتة إلى المقاومة؛ وهي تشهد بالأحرى على تأويل ضحايا المحرقة لها الذين نادراً ما نسمعهم خلال النشاطات الاحتفالية بذكراها. ويبرز التعليق الصعوبة التي يلاقيها اليهودي الحديث في التعرف إلى طريقة أخرى لتأويل المأساة، طريقة تؤكد التقليد اليهودي في ظروف متطرفة، وتعطيه معنى روحياً يوحيه هذا التقليد.

ليس من المدهش إذاً أن يتّخذ الاحتفال بالذكرى وتأويل المحرقة جوانب مختلفة عند اليهود الذين لا يتماثلون مع الصهيونية. وفي الإمكان أن نجد قاسماً مشتركاً بينها من دون محاولة تنفيذ كل أشكالها: تدعونا المحرقة التي سبّبتها خطايانا إلى الندم. وكما رأينا، ينسب مفكرون دينيون كثيرون مسؤولية المحرقة إلى الصهيونية، وإلى تحدي الأمم الذي تُمثّله، وإلى ترك التوراة التي يتهمونها بالحثّ عليه وتشجيعه. وكان سيناريو المحرقة ودولة إسرائيل بالنسبة إليهم متوقعاً في التوراة منذ أكثر من ثلاثة آلاف سنة.

في حين أن الإنذارات التي تطلقها التوراة تتعلق بالوثنية خصوصاً، فإن «العبادات الغريبة» تغري أبناء إسرائيل بحسب بعض المعلقين المعاصرين، وهناك جانب واحد له علاقة بالإلحادية والعلمنة، وهما مفهومان خاصان بالقرن العشرين: «ماذا تكون آخرتهم؟ إنهم جيل متقلبٌ أولادٌ لا أمانة فيهم. هم أثاروا غيرتي بما ليس إلهاً، أغاظوني بأباطيلهم فأنا أغيرهم بما ليس شعباً، بأمة غبية أغيظهم. إنه قد

---

(٧٧) Yaffa Eliach, ed., *Hasidic Tales of the Holocaust* (New York: Oxford University Press, 1982), pp. 160-161.

(٧٨) المصدر نفسه، ص ١٦ ـ ١٩.

(٧٩) Ibid., p. xxxii.

اشتعلت نار بغضبي فتتقد إلى الهاوية السفلى وتأكل الأرض وغلتها وتحرق أسس الجبال. أجمع عليهم شروراً وأنفد سهامي فيهم. إذ هم خاوون من جوع ومنهوكون من حمى وداء سام أرسل فيهم أنياب الوحوش مع حمة زواحف الأرض. من خارج السيف يثكل ومن داخل الخدور الرعبة، الفتى مع الفتاة والرضيع مع الأشيب»[(٨٠)].

لا يتعلق الأمر إطلاقاً بالله الذي «يحجب وجهه» أو بـ «تواري الله»، لكن بالأحرى بظهوره الفعّال في التاريخ، كما ذكر الحاخام بيك من بين سواه. وتشكل المحرقة جزءاً من سلسلة مآسٍ كاملة عرف التقليد اليهودي تأويلها في الإطار الأخلاقي للثواب والعقاب، للاستحقاق والانتهاك، للاتضاع والكبرياء، إزاء الله. وستكون المحرقة إذاً حدثاً مماثلاً للتاريخ التوراتي المتعلق بالعجل الذهبي، وبتمرد قورح[(*)] ضد موسى وهارون، وبتدمير الهيكل الأول والثاني[(**)].

بما أنّه لا يمكن لأي شيء أن يفلت عن هذا المخطط، فلن تكون هناك حاجة إلى الاحتفال بذكرى المحرقة بطريقة مختلفة عن بقية المآسي الأخرى التي ينسبها التقليد اليهودي غالباً إلى تاريخ التاسع من نيسان/ أبريل العبري. ولا تشكل المحرقة ودولة إسرائيل إطلاقاً أحداثاً متناقضة ـ تدمير وإعادة بناء ـ بالنسبة إلى تايتلباوم والعديد من المفكرين الحريديين، لكنها تشكل تطوراً مستمراً: ثَوَران قوى الشر كمقدمة للخلاص البشري. والاعتقاد بأن دولة إسرائيل لن تكون إلا حلقة في سلسلة التدمير والعنف بدأت في المحرقة هو موضوع متواتر في التفكير المناهض للصهيونية. وهذا الموضوع، مع أن صياغته مختلفة، موجود أيضاً في الأدب المناهض للصهيونية الذي أنتجه يهود ليبراليون.

سمحت المحرقة لدولة إسرائيل بتلقي تعويضات كبيرة من ألمانيا ومن بلاد أخرى حُكم عليها بأنها مذنبة لأنها ساعدت على تنفيذ المحرقة والاستفادة منها. وفي ذهنية العالم الجماعية أنّ دولة اسرائيل ستكون الوريث الشرعي لملايين اليهود الذين تمّت إبادتهم. والحال أن العديد من النقاد الحريديين، كما الليبراليين، أعلنوا أن الدولة استفادت من التعويضات الألمانية بطريقة غير شرعية لأن الضحايا لم يسموا إطلاقاً دولة إسرائيل كوارث لهم. وحذّر النقاد اليهوديون أيضاً هؤلاء الذين ينظمون حملات تهدف إلى الحصول على تعويضات من المصارف السويسرية ومن أطراف ثالثة أخرى.

---

(٨٠) الكتاب المقدس، «سفر التثنية،» الأصحاح ٣٢، الآيات ٢٠ ـ ٢٥.

(*) قورح: لاويّ تزعم تمرداً على موسى وهارون (المترجمة).

(**) الهيكل الأول المعروف بهيكل سليمان. وقد دمّره الملك البابلي نبوخذنصر لما استولى على مدينة أورشليم سنة ٥٨٧ ق.م. وتمّ بناء الهيكل الثاني سنة ٥١٥ ق.م. ودُمِّر سنة ٦٣ ق.م. (المترجمة).

وقد شغلت شراسة المحامين اليهود الذين قادوا هذه الحملات الحريديين الذين يرفضون كل ظاهرة تنمُّ عن الكبرياء والقتالية، وخشوا من أن يؤدي هذا التأكيد الجماعي والسياسي على «المصالح اليهودية»، إلى تبدّل ضد اليهود.

أعلن مراقبون عديدون في بداية القرن الحادي والعشرين أن معاداة السامية تستعيد قوتها. وأكد الصهاينة أنّ كل نقد للصهيونية وكل محاولة لنزع الشرعية عن دولة إسرائيل يشكل بحدّ ذاته عملاً معادياً للسامية. وقد أقروا كذلك بصوابية الذين أنذروا من بين نقاد الصهيونية الأوائل منذ القرن التاسع عشر بأنَّ إقامة إسرائيل لليهود لن تلغي البتة المعاداة للسامية، بل على العكس ستعرّض اليهود إلى الخطر بتقوية كره اليهودي وكظم هذا الكره. ويعتبر التقليد اليهودي أنّه من المخاطرة بمكان جمع اليهود في المكان نفسه. وأشار النقاد الحاليون إلى أن التحذيرات الأشد خطورة قد تحققت على ما يبدو، لأن دولة إسرائيل أصبحت «اليهودي وسط الأمم» والبلد الأخطر بالنسبة إلى اليهودي. وبفضل تقدم الاتصالات والحركية المتزايدة، ألقى النزاع الذي ولّده إنشاء دولة إسرائيل بظلال عنفه أكثر فأكثر على الجماعات اليهودية في الشتات.

ظهرت النبوءات الرؤيوية التي استند إليها خصوم الصهيونية في بداياتها أكثر واقعية اليوم وأكثر تهديداً مما كانت عليه عندما تمّ التعبير في جوٍّ حماسي عن صهيونية فتيّة وواعدة. وبدت المنظمات الصهيونية في سياق سياسات إسرائيل المتشددة وقيامها بالدفاع المنظم عنها باسم جميع اليهود، مصدر خطر بالغ. لكن النقاد لا يجهلون أبداً أن كل قلق بالنتيجة يشعر به اليهود في الشتات لن يعمل إلا على تقوية الاعتقادات الصهيونية الراسخة.

أكد مناهضو الصهيونية أنّهم يبثّون رسالتهم عبر وسائل الإعلام التي تطال جمهوراً كبيراً لاتقاء المآسي. وقد ثاروا كذلك ضد شعار «الوحدة اليهودية» التي يعتبرونها صهيونية أكثر مما هي مناهضة للصهيونية، لأنّه يفترض وجود مصالح سياسية يهودية مشتركة، مما يُعرض راحة اليهود في الشتات وسلامتهم للخطر. وفي غياب آلية ديمقراطية فاعلة، فإن زعماء عدد كبير من المنظمات اليهودية في الشتات هم أكثر من إسرائيل قدرة على مساندة «الوحدة اليهودية»، حيث يبرز الانقسام السياسي بسهولة طابع هذا الشعار الغوغائي. ومن الملاحظ، إضافة إلى ذلك، أن إحدى المرات النادرة التي ظهرت فيها الوحدة في «الأسفار الخمسة» كانت عند بناء برج بابل[٨١].

---

(٨١) المصدر نفسه، «سفر التكوين،» الأصحاح ١١، الآيات ١ ـ ٩.

تأثر الحاخام الأمريكي موريس لازارون أشد التأثر عند زيارته ألمانيا سنة ١٩٣٥ لمشاهدته تمثيلية غنائية (أوبرا) ترتكز على «سفر استير»، وقام بتأديتها فريق يهودي في أثناء الاحتفال بعيد بوريم في برلين أمام مشاهدين كان هنريش هيملر (Heinrich Himmler) من بينهم إلى جانب آخرين. وقد أعجب الحاخام ببسالة اليهود الذين أبدوا إيماناً راسخاً بخلاصهم أمام مضطهديهم. ولنتذكر أن دسائس البلاط في قصة عيد بوريم هي التي وضعت حداً لمخططات محرقة وشيكة الوقوع.

تحوَّل تاريخ القرن العشرين بشكل مختلف. والعِبَر التي نستخلصها من المحرقة مختلفة بدورها. وفي هذا المنظور، فإن تأسيس دولة إسرائيل لا يشكل إلا خرقاً للنظام الكوني وتستحق العقاب إذاً: «من الواضح دون أي شك أن الأبنية التي أقامها الهراطقة والملحدون في أرضنا المقدسة ستُحرق جميعها دون أن تترك أثراً، وسيُعمِّر الرب تبارك اسمه لنا أبنية مقدسة بقداسة فائقة بدلاً منها: «فتعلمُ الأممُ الذين تركوا حولكم أني أنا الرب بنيت المنهدمة وغرست المقفرة»[٨٢]. وستكون [الأبنية] مختلفة عمّا كانت من قبل»[٨٣].

ما تنتظره إسرائيل بحسب هذه الرؤيا المتعلقة بنهاية العالم هو تدمير كلّي تام وفجائي. والحال أن تصوُّر طريقة زوال الدولة الصهيونية تكشف عن انشغال حاد بإنقاذ الحياة البشرية. وتمنّى كثيرون من المناهضين للصهيونية في ندائهم لإلغاء دولة إسرائيل أن يأتي العقاب من الله مباشرة أكثر من أن يأتي من تدخلات الأمم التي قد تلحق ضرراً بالشعب اليهودي. وهم يصلّون إلى الله كي يكون رحيماً ويُتمُّ التدمير بنفسه. ويتجاوز التدمير الذي نجده في الانتقادات الحاخامية للصهيونية كل تصوُّر، مع أنه مستخلص من المحرقة: حين يأتي المخلِّص لن يكون هناك إلا سبعة آلاف يهودي في الأرض المقدسة[٨٤][. . .]. وتظهر نبوءة التدمير هذه طبعاً كما نبوءة يونس، مجرّد إنذار: يمكن للندم الصادق في المنظومة اليهودية أن يمحو كل تهديد بعقاب إلهي. وتبقى القدرية غريبة عن التقليد اليهودي.

---

(٨٢) المصدر نفسه، «سفر حزقيال،» الأصحاح ٣٦، الآية ٣٦.

(٨٣) Yoel Teitelbaum, «Al Haguéoula Ve al Hatemoura,» dans: *Ravitzky, Messianism, Zionism, and Jewish Religious Radicalism*, p. 78.

(٨٤) Avraham Azoulaï, *Hesed Le-avraham* (Lvov: [n. pb.], 1863), p. 22.

الفصل السابع

نبـوءات التدميـر واستراتيجيـات البقـاء

من الأعماق صرخت إليك يا رب. يا رب اسمع صوتي
لتكن أذناك مصغيتين إلى صوت تضرعاتي. إن كنت تراقب
الآثام يا رب يا سيد، فمن يقف[1]؟

إسرائيل في خطر. هذا الشعور الذي يُعبِّر عنه غالباً الصهاينة الأكثر تطرفاً (ومثلاً الصحافية بربارا أمييل (Barbara Amiel))، يشدِّد على تناقض إسرائيل التي كثيراً ما ظهرت كملجأ نهائي، فأصبحت مكاناً متزعزعاً بالنسبة إلى اليهود. ويشعر الإسرائيليون أكثر فأكثر بأنهم وقعوا في «فخٍّ دموي». ويبدو أن هذا الشعور أكَّد بعض تنبؤات مناهضي الصهيونية الخطرة. وبدا أيضاً أن يهود إسرائيل ويهود الشتات اعتادوا في غالبيتهم على وجود الدولة التي ظهرت لهم عندئذ كواقع طبيعي، لا بل أبدي بالنسبة إلى البعض، وإلى أن بدأت الانتفاضة الأولى. كذلك أعلن الكنيست في أواخر القرن العشرين «أنَّ القدس المُوحَّدة هي عاصمة إسرائيل الأبدية». ومنذ ذلك الحين، خيَّم شعور بأن هناك شيئاً ما بدأ في التخلخل. وأكد أرييل شارون، مع قيادته الجيش الأقوى في المنطقة، أن دولة إسرائيل في خطر كما الأمر سنة ١٩٤٨ بعد تأسيسها تماماً، أمام الانتفاضة الفلسطينية. لقد توصل الجيش إلى حماية الدولة جيداً. لكن مواطنيها ويهود الشتات هم الذين يشعرون بالأحرى أن هناك مَنْ يطالهم بسهولة. وإذا كان البعض يؤكد أن مصالح دولة إسرائيل لا تتطابق مع مصالح يهود الشتات، يضيف آخرون أنَّها تتناقض مع الذين هم من مواطنيها الذاتيين.

حوَّلت المخاطر اليومية الناتجة من العمليات الانتحارية الناخبين الإسرائيليين إلى الحزب اليميني القوي الذي يدعو إلى تكثيف العمل العسكري. ويقول البعض بجهنمية الفلسطينيين والعرب والمسلمين. وعلى العكس، يقول البعض الآخر بجهنمية المستوطنين اليهود في الضفة الغربية ومناصري الموقف المتشدِّد. لكننا نسمع أكثر فأكثر عن شكوك تدور حول بقاء دولة إسرائيل التي تمَّ إنشاؤها في الشرق الأوسط، في

(١) الكتاب المقدس، «سفر المزامير،» المزمور ١٣٠، الآيات ١ ـ ٣.

مكان مُحاط بـ «جوار خطر» يشكو الإسرائيليون منه غالباً. وتظهر دولة إسرائيل حتّى في نظر مناصريها كآخر دولة مُستعمِرة تأسست بالتحديد حين بدأ الاستعمار يزول في جميع أنحاء العالم.

يواجه المجتمع الإسرائيلي صعوبة في السيطرة على السكان العرب، وما يؤيده اليهود الإسرائيليون أكثر فأكثر هو إبعاد الفلسطينيين إلى البلدان العربية وضم الأراضي المحتلة سنة ١٩٦٧. في الوقت نفسه، يرفض يهود كثيرون هذا المنظور في إسرائيل كما في مكان آخر من العالم. ووعى البعض أن الإبقاء على إسرائيل كما هي اليوم يتطلب إجراءات لا يمكن للأخلاقية اليهودية قبولها. ويشعر هؤلاء اليهود اليوم، وهم محاربون قدماء في حروب إسرائيلية عديدة، بالخوف وبأنهم رهائن وضع لم يعودوا يسيطرون عليه. ويبحثون عن مخرج أكثر مسالمة وأكثر تطابقاً مع إحساسهم بالشرف، وقد جعلهم يأسهم لأول مرة من دون شك قابلين للتأثر بالحجج المقدّمة منذ أكثر من قرن التي أظهرت الخطر الذي تمثّله الصهيونية ودولة إسرائيل بالنسبة إلى اليهود. لكن ما الذي يُقدِّمه مختلف المفكّرين المناهضين للصهيونية، بالضبط، في سياق بداية القرن الحادي والعشرين؟

تُلقي صلاةٌ ـ هي من ضمن طقس الأعياد الذي يراعيه اليهود الممارسون لشعائرهم الدينية ـ الضوءَ على مكانة أرض إسرائيل في الاستمرارية اليهودية. وبمناسبة أعياد الحج ـ الفصح والحصاد والمِظال ـ أي الأعياد التي كان اليهود يحتفلون بها في القدس زمن الهيكل ـ ينادي الإسرائيليون كما إخوتهم في الشتات: «يا إلهنا، يا إله آبائنا، نحن جَلَوْنا عن بلدنا، وأُبعدنا عن أرضنا، بسبب خطايانا. لم نَعُد نستطيع الحج والسجود أمامك، في بيتك المختار، في مَقدَسك العظيم، في هذا البيت، الكبير الطاهر، الذي فيه يتردَّد اسمك، هذا لأنَّ يداً انقضّت على مَقدِسك، أيُّها الأزلي، يا ربَّنا وإلهنا، يا إله آبائنا، أيُّها الملك الرحوم، إقبل أن تعود إلينا، أن تحلَّ رأفتك علينا وعلى مقدِسك بنعمة رحمتك الفائقة، أن تُعمِّره من جديد وتزيد مجده. أنتَ يا أبانا وملكنا وإلهنا أظهر لنا مجد مُلكك، تعالَ وكن ملكنا في نظر كل حيّ. أوقِف انتشارنا بين الأمم، إجمع شتاتنا من أقصى المعمور، نادِنا إلى صهيون مدينتك، في فرح، وإلى أورشليم مدينة مقدِسك، في فرح أزلي»[٢].

يؤكد التقليد اليهودي أنَّ للتاريخ نهاية: مجيء المخلِّص. لكن هذا التقليد بالذات، كما رأينا في الفصل الثالث، يمنع تخمين زمن مجيئه أو تقديره، ويقضي على

---

(٢) *L'Arme de la parole: Prières journalières*, trad. et commentaires par Claude Brahami, nouv. éd. (Gagny: Ed. Sine-Chine, 2001), p. 519.

كلَّ محاولة لتعجيل مجيئه، لا بل يمنع الصلاة بإلحاح كبير من أجل مجيء المُخلّص. ولم يطرأ أي تصحيح على كتب الصلاة مع أنَّ نصف يهود العالم تقريباً يسكنون في إسرائيل حالياً. وبقي الأمل المسياني كاملاً إذاً، وهو لم يتأثر بالتجمُّع المادي لمليون يهودي في إسرائيل. وفي حين يُردد كل اليهود المؤمنين هذه الصلاة، فإن مشاعرهم تتباين بين اعتقاد راسخ وفرح بأنَّ إنشاء دولة إسرائيل هو معجزة تبشِّر بقرب مجيء الخلاص النهائي وتحذير شديد مُسبق من أن التمرُّد الصهيوني سيؤدي إلى عقاب رهيب ذات يوم. واستقطاب الآراء هذا واضح خصوصاً عندما يتعلق الأمر بمكانة دولة إسرائيل ودورها في التاريخ.

أولاً: دولة إسرائيل في الاستمرارية اليهودية

إنَّ الإلحاح على طابع الخلاص الإعجازي الذي نجده في المصادر المناهضة للصهيونية هو مفهوم كلاسيكي في الواقع. ولم يكن نقاد الصهيونية وحدهم مَنْ أكدوا هذا الاعتقاد الراسخ: لقد شاطر القوميون ـ الدينيون هذا الرأي تماماً، باستثناء تأكيدهم على أن المشروع الصهيوني ليس شيئاً آخر غير المشيئة الإلهية، غير «إصبع الله» الذي تجلّىَ قبلاً عند الخروج من مصر. ولا يتحدد الفرق بين هذين المحورين حتى حول دمار شامل سيسبق الخلاص ـ يتفق الفريقان حول هذه الناحية ـ لكن في تحديد ما يشكل هذا الدمار.

في حين اعتبر القوميون ـ الدينيون أنَّ الدمار توقَّف سنة ١٩٤٥، وأنَّ المحرقة ستكون بمثابة واسطة نحو الخلاص، أكَّد مُنظِّرو مناهضي الصهيونية الحاخاميين، كما رأينا قبلاً، أن المَحرقة بداية سياق تدمير طويل لم يعمل وجود دولة إسرائيل إلا على زيادته. بالنسبة إليهم، **فإنَّ جميع ما نتج من المشروع الصهيوني سيزول قبل مجيء المخلِّص الذي يجب أن يجد الأرض المقدسة في حالة خراب تام.** ولن تكون دولة إسرائيل في هذا المنظور الذي ينكر جذرياً المسيانية الصهيونية شيئاً آخر غير عقبة على طريق الخلاص. ويُقارب تجمُّع ملايين اليهود في مكان خطر إلى هذا الحد، الجنون الانتحاري، بحسب هذا المنطق.

تتشاطر عدة تيارات مناهضة للصهيونية الدينية المعارضة المبدئية لوجود إسرائيل. والمسألة ليست أرض دولة إسرائيل قبل سنة ١٩٦٧ أو بعدها، لكن مجرد واقع أن تصبح أمة بالمعنى السياسي للكلمة، وأن تفرض السيادة اليهودية على «أرض إسرائيل». ويُصوِّر أحد الحاخامين الليبراليين معارضته بشكل يماثل معارضة حاخام حَسيدي لأن قراءتهما للتوراة، من دون أن تكون واحدة، جعلتهما يرفضان تحويل اليهود إلى كيان قومي بالمعنى الأوروبي للكلمة.

ذكر شرح كلاسيكي أنّه يمكن للهيكل أن ينزل من السماء في أية لحظة، حتّى في يوم عيدٍ مثل يوم الفصح الثاني[٣]. لماذا في يوم عيد؟ كي لا يتخيل أحد أن البشر هم الذين بنوا الهيكل، لأن كل عمل بناء ممنوع في عيد الفصح. ووفق آراء أخرى، لا يمكن أن تنزل مدينة أورشليم ككل إلا من السماء، ولا يمكن أن تكون نتيجة جهد بشري. ويقود نجاح المشروع الصهيوني الاقتصادي والعسكري إلى نوعٍ من الاستقطاب بين المفكرين اليهوديين دون تشجيعهم على الإجماع عليه. وبدلاً من أن يهدئ وجود دولة مزدهرة وحديثة الانفعالات، فهو لم يعمل إلا على إثارة الجدل السياسي واللاهوتي القديم. ويرى القوميون ـ الدينيون في هذه النجاحات الصناعية والزراعية والحربية علامات مُبشرة بالخلاص، في حين يُدين النقاد، وخصوصاً الحريديم من بينهم، «التمرّد الصهيوني» بشدّة أكبر حتى من ذلك.

إنّ التناقض بين حالة الخراب وحالة الخلاص الإعجازي، الموجود في التوراة والشروحات الحاخامية، غير قابل للتأويل في التفكير اليهودي. وتتردّد أصداء هذه الحالة في «هاغادا» الفصح: «أنا وليس آخر» [. . .][٤] يقول الرب. وهذا ما يشدّد على دور الله المطلق في خلاص البشر. واستعاد الفكر الحريدي المناهض للصهيونية غالباً فكرة التناقض هذا: «ستزول الدولة الدنيوية قبل مجيء المُخلّص، ولن يكون هناك طريق آخر جاهز: هذا ما يؤكده تايتلباوم المُنظّر الأكثر احتراماً بين مناهضي الصهيونية الحاخامين[٥]. وهو يعكس المبدأ اللاهوتي الأساسي: «لن يأتي ابن داود قبل زوال مملكة إسرائيل الشائنة» وبكلمات أخرى، تشكل دولة إسرائيل عقبة على الطريق الذي يقود إلى الخلاص الذي هو بالذات لا يمكن أن يكون عندئذ إلا «قفزة نوعية».

شدَّد تايتلباوم، مُستشهداً بموسى بن ميمون[٦]، على أنه قبل الخروج من مصر تماماً لاحظ رؤساء فرعون أن أبناء إسرائيل كانوا في حالة انهيار، وقد فقدوا الأمل في استعادة قواهم. وكانت هذه الرؤيا طبعاً مخالفة للشعور السائد بالأحرى، حتى عهد قريب على الأقل، في المجتمع الإسرائيلي، خصوصاً بين القوميين ـ الدينيين والمتعلق بأن الخلاص هو تطور تدريجي يباشر اليهود فيه عندما يقيمون في جميع المناطق التي تشكلها أرض إسرائيل. وبكلمات أخرى، يدور الجدل بالنسبة إلى الذين

---

(٣) انظر شرح راشي (Rachi) على: *Talmude de Babylone*, traité «Rosh Hashana,» p. 29a.

(٤) انظر: *La Haggada de Pâque* (Paris: Alpha-Magium, 1988), p. 50.

(٥) Yoel Teitelbanm, *Va-Yoel Moshe* (Brooklyn, NY: Jerusalem Book Store, 1985), p. 8.

(٦) Moïse Maïmonide, *Epîtres*, traduit de l'hébreu par Jean de Hulster, les dix paroles (Lagrasse: Verdier, 1983), p. 86.

يعتبرون التوراة مرجعهم حول طابع الخلاص: إنّه حدث فجائي يتمُّ بعمل الله مباشرة، أو هو تطوّر تدريجي يشرع البشر فيه.

أصبحت ظاهرة المسيانية النضالية التي تجلّت عند القوميين ـ الدينيين عندئذ موضع انتقادات يهودية مهمة. وتطرح هذه المسيانية التي نوقش لجوؤها إلى القوة في مكان آخر من هذا الكتاب، أسئلة من نوع نظري حازت بسرعة على قبول فوري في دوامة تاريخ إسرائيل. وشعر غيرشوم شوليم، مؤلف دراسة عن المسيح الكذاب تسيي شابتاي، بقلق من جراء قوة الدوافع المسيانية: «هل سيستطيع التاريخ اليهودي استعادة الواقع الملموس دون أن تدمّره المطالبة المسيانية؟»[٧].

كان تقديس دولة إسرائيل الذي نجده في الوسط القومي ـ الديني مجال انتقادات حادة بشكل خاص. وفي حين أن العقيدة القومية ـ الدينية تستوحي تفكير الحاخام كوك الصوفي، الموصوفة بأنها «جذرية» و«ثورية»، حتّى من قِبَل مؤرخين صهاينة[٨]، يُعبّر مناهضو الصهيونية على الصعيد المسياني بالتحديد العزيز على هذا الحزب، عن رفضهم الأشد للصهيونية ودولة إسرائيل «المتكوّنة في الخطيئة».

نحن نعلم الآن أن المشكلة بالنسبة إلى العديد من نقاد الصهيونية اليهود لا تكمن فقط في أن الدولة لن تكون شرعية، وأنّها ستعرّض ملايين اليهود إلى الخطر في إسرائيل كما في مكان آخر، لكن في أنّها أيضاً عقبة على طريق خلاص البشر النهائي. وتعني محاربة الصهيونية عندئذ تجريد مسيانية الدولة من أسطوريتها.

على رغم الاختلافات المعروفة جيداً بين الربيّ لوبايتش الأخير والحاخام شاش زعيم الحريديم «الليتوانيين»، فهما يتفقان حول وضع دولة إسرائيل في الاستمرارية اليهودية. بالنسبة إلى الحاخام شاش، يبقى الشعب اليهودي في الشتات حيث يوجد، بما في ذلك إسرائيل، قبل مجيء المُخلِّص. وبحسب معاصره، الحاخام مناحيم مندل شنيرسون الذي أصبح بمرور الزمن أكثر ترحيباً بخصوص القوميين ـ اليهود، «فإنّ هجرة يهود كثيرين إلى الأرض المقدسة لا تشكل تجميعاً للمشتتين»، كما ورد في الكتابات النبوية[٩]. وبالنسبة إلى زعيم حَسِيديّ لوبايتش الأخير هذا، فإن دولة

---

(٧) Gershom Sholem, dans: Aviezer Ravitzky, *Messianism, Zionism, and Jewish Religious Radicalism*, translated by Michael Swirsky and Jonathan Chipman, Chicago Studies in the History of Judaism (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1996), p. 3.

(٨) Shlomo Avineri, *Histoire de la pensée sioniste: Les Origines intellectuelles de l'état juif*, traduit de l'anglais par Erwin Spatz, Judaïques (Paris: J.-C. Lattès, 1982), p. 254.

(٩) Menachem Mendel Schneerson, dans: Ravitzky, Ibid., p. 147.

إسرائيل تعرقل الخلاص وتُربك اليهود: «لا يسمح الخلاص الخاطئ بظهور الخلاص الحقيقي»، لأن الذين يفكرون في أنهم يعيشون الخلاص الآن لا يمارسون الوصايا المطلوبة من أجل الخروج من الشتات ومن أجل إعلان الخلاص، وهم يُسبّبون إطالة الشتات: شتات الفرد، شتات الجماعة، شتات الحضرة الإلهية»[١٠].

ما عدا مسيانتها، كانت العقائد القومية ـ الدينية موضع هجوم أيضاً على مستوى آخر. ورأى الحاخامان كوك ورين وتلاميذهما في وسط الحركة القومية ـ الدينية في الاستعمار الصهيوني جانباً خلاصياً كان عليه تقريب الروّاد العلمانيين من التوراة. ولم يتحقق هذا الانتظار قط؛ وعلى العكس تماماً، انفصلت الهوية الإسرائيلية الجديدة أكثر فأكثر عن الهوية اليهودية، كما رأينا في الفصل الثاني. وما ظهر أنّه نبوءة كاذبة في نظر كثيرين من القوميين ـ الدينيين لم يعمل إلا على تقوية الذين يرفضون الصهيونية باعتبارها ـ بحسبهم ـ «مشروعاً هرطقياً وتهديداً للاستمرارية اليهودية»[١١]. وفي حين تبقى إسرائيل بالنسبة إلى الكثيرين من اليهود العلمانيين وإلى الفريق القومي ـ الديني بالذات، ديناً «مدنياً» ودعامة لهويتهم، فإن الأمر يتعلق بالنسبة إلى كثيرين من الدينيين بخليط مُشوَّش من الرموز والممارسات المستعارة من اليهودية المُفرّغة من ركيزتها الأساسية: التبعية لله. ولا يعني استخدام الدولة للرموز الدينية العودة إلى الدين التقليدي إطلاقاً[١٢]. ويصرُّ الأكثر تشدداً من بين مناهضي الصهيونية الحريديين على أنه ولو تعلّق الأمر بمثل هذه العودة، فإن نسبة اليهود الأتقياء من بين مواطني الدولة لن تؤثر في رفضهم «الكيان الصهيوني» الجذري في شيء: كلُّ أثر للدولة يجب أن يزول، بحسب رأيهم، قبل مجيء المُخلِّص. و«الصفحة البيضاء» مفهوم خاص بالحركات المسيانية الدينية كما العلمانية (يكفي التذكير بالكلام «الأممي» (L'Internationale) الذي ألهم مليارات الأشخاص من العالم أجمع: «لنضرب صفحاً عن الماضي»).

بقي دين إسرائيل «المدني»، إضافة إلى ذلك، تركيبة هشة. فالحريديم لم يقبلوه إطلاقاً، لأن هذه التركيبة جاءت إلى العالم كي تحل محل اليهودية. وبالنسبة إلى عدد كبير من العلمانيين، فالدين «المدني» هو تحوُّل مغلوط تاريخياً لأيديولوجيات من نوع «دم وأرض» تتطابق مع تأويلات التقليد اليهودي الانتقائية. واكتشف الكثيرون من

---

(١٠) المصدر نفسه.

(١١) مقابلة مع الحاخام بيك (Beck) بتاريخ تشرين الثاني/ نوفمبر ٢٠٠٢.

(١٢) Charles S. Liebman and Eliezer Don-Yehiya, *Civil Religion in Israel: Traditional Judaism and Political Culture in the Jewish State* (Berkeley, CA: University of California Press, 1983), p. 226.

اليهود غير الممارسين للشعائر الدينية شخصيات «المنشقين» مثل إرميا[*] ويوحنان بن زكاي، ويُقرِّبُهم هذا الاكتشاف من التقليد اليهودي بفضل ما تمارسه مسالمتهم الفطرية وواقعيتهم من جاذبية عليهم. وعندئذ ينفتح البعض من بينهم على رسالة معادية للسامية ترفض دين إسرائيل «المدني»: «لا يمكن إلا لعقيدة حمقاء أن تقدم إسرائيل كشيء إيجابي بالنسبة إلى الشعب اليهودي. لقد أنشئت كملجأ مزعوم، فإذا بها تصبح منذ خمسة عقود المكان الأخطر على سطح الأرض بالنسبة إلى اليهودي. كانت مصدر عشرات الألوف من الموتى والعائلات الممزقة وتركت وراءها أثر الأرامل الحزانى واليتامى والأصدقاء [. . .]. ولن ننسى أنه يجب علينا أن نضيف إلى حكاية الآلام اليهودية المادية، آلام الشعب الفلسطيني، آلام أمة محكوم عليها بالفاقة والاضطهاد والحياة دون ملجأ، محكوم عليها باليأس الكاسح، وبالموت السابق لأوانه في أغلب الأحيان»[١٣].

تضيف هذه الحجج التي أدلى بها ناشط حريدي مناهض للصهيونية انشغالات من نوع إنساني وأخلاقي على الإنذارات من نوع ميتافيزقي: «نحن نَعي أن تحدي القرار الإلهي [المتعلق بالشتات] محكوم عليه مسبقاً بالإخفاق الدموي. ونعي أنّه لا يمكن بناء آمال شعب بتحطيم آمال شعب آخر»[١٤].

والحال أننا نتذرع بالمحرقة أو بعدم الأمان الطبيعي الذي يشعر به المواطنون الإسرائيليون، ونعفي دولة إسرائيل من الامتحان الأخلاقي[١٥]. وهذا ليس مدهشاً على الإطلاق لأنّه إذا كانت اليهودية تضع واجبات الإنسان إزاء الله في أساس منظومة القيم وتهمل الواجبات المتعلقة بالجماعة انطلاقاً من الواجبات تجاه الله، فإن الدين «المدني» الجديد يضع في الأساس واجبات الإنسان تجاه الأمة»[١٦]. ويؤكد

(*) دُعي ليكون نبياً عام ٦٢٧ ق.م، وظل أربعين سنة ينذر الشعب بدينونة الله.. . وعدَّ خائناً لأنّه ناشد شعبه أن يستسلموا لبابل (المترجمة).

(١٣) مقابلة مع الحاخام وايس (Yisroel Dovid Weiss) في مونسي، نيويورك، ١٢ تشرين الثاني/ نوفمبر ٢٠٠٢.

(١٤) المصدر نفسه. يعكس هذا التعليق من دون شك، بلا علم صاحبه، عبارة لماركس تقول «إن شعباً لا يستطيع أن يكون حراً إذا نزع حرية الآخر». وتصدرت هذه العبارة الصفحة الأولى من جريدة رود برافو *(Rude Pravo)* التي صدرت في براغ يوم الاجتياح السوفياتي في ٢٠ آب/ أغسطس ١٩٦٨.

(١٥) انظر مثلاً تحليلات مؤتمر حول الأخلاق والسلطة عقد في أثناء الانتفاضة الأولى: Daniel J. Elazar, ed., *Morality and Power: Contemporary Jewish Views* (Lanham, MD: University Press of America; [Jerusalem]: Jerusalem Center for Public Affairs, 1990).

وقد قبل أغلب المشاركين فيه داعي المصلحة العليا وضرورة بقاء الدولة كأولويات تخفف من الانشغالات الأخلاقية الفردية.

(١٦) Liebman and Don-Yehiya, Ibid., p. 229.

الإسرائيليون العالمون في السياسة أنه لهذا السبب لا يُقدم الدين «المدني» أي جواب عن أسئلة «المعنى النهائي» (Ultimate Meaning) مع طلبه من أتباعه التضحية القصوى. ولهذا السبب، يلاحظ عالم بالسياسة إسرائيلي آخر أن المدى «المدني» في إسرائيل سيكون مرتبطاً بخاصة بالموت من أجل الوطن»(١٧).

من المعروف جيداً أن موسوليني عرّف الشعب كجماعة من الناس تحارب معاً. ولو أنَّ هذا التعريف من الناحية العملية معمول به في إسرائيل، فإن أكثرية كبيرة من الإسرائيليين تصف هذا النوع من الهوية القومية بالفاشية. زيادة على ذلك، لا تشارك أقلية مهمة من اليهود المُقيمين في إسرائيل ـ أي الحريديم ـ في النشاطات العسكرية، ولا تعتبر الجيش الإسرائيلي بأي شكل كقيمة وطنية.

يمدح الذين يقبلون هذا الدين «المدني» صفات «القوة» للعصر الصهيوني ويمجدون الانقطاع مع الميزات اليهودية التقليدية الموصوفة بأنها «إبعادية». ويأسف الكثيرون من الحريديم لأن القوة أصبحت الحجة الأكثر إقناعاً في حياة البلد. ويتهمون السياسيين الإسرائيليين الذي يُصرحون غالباً بأنهم يعملون باسم الشعب اليهودي دون أن ينشغلوا فوق الحد بنتائج نشاطات الجيش الإسرائيلي التي يمكن أن تنعكس على صورة اليهودي في العالم. وفي الواقع، صار الناس يربطون أكثر فأكثر اليهود واليهودية بالدبابات والرشاشات التي يرونها يومياً على شاشات تلفزتهم. وتخلط القتالية التي يُظهرها السياسيون الإسرائيليون، كما المدافعون عنهم كثيراً في الشتات، بين اليهود وغير اليهود الذين لم يعودوا يعرفون ما تعنيه اليهودية حالياً. لهذا السبب يكرر خصوم الصهيونية من اليهوديين في كل مناسبة «أن الشعب اليهودي لم يُخلق كي يضطهد شعباً آخر. لقد خُلق كي يُقدم مثالاً أخلاقياً. وتناقض الرغبة في امتلاك بلدٍ بأي ثمن رسالتنا الأخلاقية والجماعية»(١٨).

شدّد النقاد الحريديون كما الليبراليون ـ بإظهارهم الاختلافات الأساسية بين القومية وطاعة التوراة ـ على الفارق الكبير الذي يتشكل بين الحساسية التقليدية اليهودية التي تُفضّل التسوية ومنظومة القيم الجديدة التي تتطلب النصر. ومع قبولهم الأقوال الصهيونية التي بحسبها أن إسرائيل تواجه نوعاً جديداً من المعاداة للسامية، أكدوا أن الصهيونية هي التي خلقت هذه المعاداة الجديدة للسامية التي ستكون أسوأ

---

(١٧) Yaron Ezrahi, *Rubber Bullets: Power and Conscience in Modern* (Berkeley, CA: University of California Press, 1998), p. 47.

(١٨) Yisroel Dovid Weiss, «Rescuing Judaïsm from Zionism: A Religious Leader's View,» *American Free Press* (2 August 2002), p. B-3.

مما كانت موجودة سابقاً. وأكد الحاخام فيبرمان (Weberman) في ويليامسبورغ أن الصهاينة يرسخون بتصرفاتهم الوقحة وبأعمالهم الحربية أسوأ الكليشهات المعادية للسامية». وفي رأيه «أن كره اليهودي الذي سبّبه الصهاينة ودولتهم هو أكثر قساوة وصراحة من الحقد الذي ولّده النازيون، والذي محته ذاكرتهم».

ثانياً: الجدل العام وحدوده

حاول نقاد الصهيونية اليهوديون توسيع الجدل العام ليطال مكان إسرائيل في الاستمرارية اليهودية. وأكدوا أنّ مناقشة الأفكار في المرحلة الحرجة التي يجتازها الشعب اليهودي في بداية القرن الحادي والعشرين، بالاعتماد على التقليد اليهودي، يمكن أن يبدو واعداً أكثر من محاولة رصّ الصفوف وراء المواقف السياسية. وكان اليهود قد اتهموا عبر القرون بأنّهم عقلانيون كثيراً. فهل جعلتهم العلمنة والمحرقة والمشروع الصهيوني انفعاليين كثيراً ونزقين بحيث ينخرطون في مثل هذا الجدل؟ هل أصبح اتهام إسرائيل من جديد هو موضوع محظور حقاً؟ في الواقع، جعل الإجماع الحالي في الشتات كلّ بحثٍ في الصهيونية أمراً مشبوهاً. وإذا كان طرح بعض السياسات الإسرائيلية للمناقشة مسموحاً به أحياناً، فإن كل نقد يهودي للصهيونية، وكل شك بالنسبة إلى صحة دولة إسرائيل هو غير شرعي .**والإشارة إلى أن هناك يهوداً أتقياء ليسوا صهيونيين، وأن لليهود خياراتٍ أخرى غير دولة إسرائيل تثير ردة فعل جذرية**: «ليس الجدل مع مناهضي الصهيونية هو غير مفيد فقط. هذا مهين. وليس الصراع الثقافي الذي يبدأ اليوم هو ضد مناهضي الصهيونية الذين يُصرُّون على أنّه كان على دولة إسرائيل ألا توجد أبداً، بل هو ضد الصهاينة الذين أتوا في ما بعد، والذين يصرّون على أنّ الفكرة القومية اليهودية لم تعد ضرورية، وأنها باطلة وعقبة أمام التعبير الفردي الذاتي وأمام دخول العالم السيد لاحقاً. [. . .]»(١٩).

تجاهل المثقفون الصهاينة مناهضي الصهيونية الحريديم على صعيد التظاهرات العامة، ووصفهم يهود كثيرون بأنهم «خونة الشعب اليهودي». وعلى رغم ميل تقليدي يهودي إلى الجدال والنقاش لم تقبل تنظيمات «التيارات السياسية الرئيسة»، كما لم يقبَل المثقفون الإسرائيليون التحدي الذي تمثله المواقف المناهضة للصهيونية بالنسبة إلى الإجماع الواضح المؤيد لإسرائيل. ويبدو، في الواقع، أنّ النقاش حول الصهيونية متوقف، لا بل محظور. وقد تكون هناك أسباب عدة تُفسّر هذا التحفظ إزاء الانخراط في جدل ما.

---

(١٩) Charles Krauthammer, «Symposium,» *New Republic* (8 September 1997).

أولاً، لا تستطيع السلطات الرسمية الإسرائيلية، كما لا يستطيع عملاؤها وحلفاؤها أن يُطرح للبحث من جديد وجود الدولة التي يمثلونها ويدافعون عنها. والأمثلة التي هي عكس ذلك نادرة في تاريخ البشرية السياسي. وهناك مثلٌ وثيق الصلة بالموضوع، ذكره بعض نقاد الصهيونية، وهو مَثل الاتحاد السوفياتي الذي فككه السياسيون الذين كانوا على رأس السلطة فيه ويديرون شؤونه. وغابت القوة النووية العظمى عن الوجود دون عنف، ولم يؤدِّ انهيارها إلى عواقب وخيمة تتعلق بأمنها. وشكل انهيار الاتحاد السوفياتي السلمي علامة سماوية بالنسبة إلى مناهضي الصهيونية كان لا بدَّ لها من طمأنتهم للانتهاء إلى حل مع تركيبات دولة إسرائيل الحالية. لكن يبدو أنّه من المستحيل في الوقت الحاضر انتظار غورباتشوف إسرائيلي كان يَفترض فيه حين تسلُّم الزعيم السوفياتي زمام السلطة المطلقة إلغاء الاتحاد السوفياتي بعد عدة سنوات.

ثانياً، لم يكن خطاب نقاد الصهيونية الأصلانيين (الأرثوذكس) معروفاً من الجمهور اليهودي وغير اليهودي إلا قليلاً. والمسلَّمة الأساسية التي يتشاطرها مناهضو الصهيونية الناشطون باسم التوراة مع جميع أتباع الوحدانية، ولا سيّما الاعتراف بسلطة الله الفائقة، أصبحت غريبة، لا بل غريبة عن القارئ المتوسط اليوم. وورد هذا الخطاب المناهض للصهيونية غالباً بلغة مُثقلة بالاستشهادات التلمودية والمراجع اليهودية غير المعروفة خارج حلقات فقهاء التوراة. ومنذ عهد قريب جداً بذل مناهضو الصهيونية الحريديون جهوداً لاستعمال لغة أكثر حداثة وأسهل بلوغاً. وظهر العديد من المواضيع التي تدور حول مناهضة الصهيونية لمؤلفين يهود في مجلات الدراسات السياسية[٢٠]. ومع أن الخطاب المناهض للصهيونية قد استبعد في وسائل الإعلام الخاصة بالجماعات اليهودية الخاضعة للصهيونية، فقد سعت الصحافة الغربية والصحافة العربية إلى اكتشاف مناهضة الصهيونية بين اليهود[٢١].

تعلَّم نقاد الصهيونية استخدام وسائل الإعلام الحديثة ليصلوا إلى جمهور أوسع، وقادوا حملات احتجاجية على رغم الموارد المحدودة التي يملكونها. وضاعف العديد من مناهضي الصهيونية الحريديين على غرار ناشطي اليسار الإسرائيلي اتصالاتهم مع المسلمين والفلسطينيين والعرب بصورة عامة، ولم يُفوّتوا أية فرصة مُتلفزة لاستنكار

---

(٢٠) انظر على سبيل المثال: Yisroel Dovid Weiss, «Judaïsm and Zionism: Let us Define our Terms,» *Middle Eastern Affairs Journal*, vol. 8, nos. 1-2 (2002), pp. 137-146.

(٢١) Alex Klaushofer, «The Unorthodox Orthodox,» *Observer*, 21/7/2002, and Agnès Gruda, «Un Groupe de juifs ultrareligieux établi à Sainte-agathe souhaite l'abolution d'Israël,» *La Presse* (Montréal), 26/5/2002, p. A6.

وجود إسرائيل بالذات. ونشرت مختلف الجماعات المناهضة للصهيونية رسائلها بفعالية مدهشة. ومما يدعو إلى السخرية أن يستطيع ناطق باسم الحسيديين، حظَّرته وسائل الإعلام اليهودية، التوصل هكذا إلى اختراق وسائل الإعلام العامة بشكل أفضل بواسطة مقابلات معه أو بدفع ثمن منشورات إعلانية في الصحف الكبرى العائدة لبلدان مختلفة.

كذلك يوجد خطاب النقاد اليهوديين للصهيونية على شبكة الأنترنت. وما عدا بعض المواقع المختصة[٢٢]، هناك أصداء لهذا الخطاب على مواقع بعض الحركات اليسارية العالمية، وعلى مواقع عربية، وكذلك على مواقع مسيحية. وفي هذا المعنى، فإنّ الخصوم اليهوديين للصهيونية مرئيون. وعلى رغم هذه الانتصارات الإعلامية، فإن الخطاب المناهض للصهيونية الذي يرد باسم التوراة ليس هو موضوع نقاش اعتيادي في إسرائيل وفي الشتات. والخوف الذي يشعر به كثيرون من اليهود بخصوص مستقبل دولة إسرائيل لا يسهل إطلاقاً مثل هذا النقاش.

مع أن فكرة الصهيونية تمثل انقطاعاً في التاريخ اليهودي، فإن الشرخ في الوعي الجماعي اليهودي والتحدي الصريح لليهودية لا يجد صدى في وسط الشتات. فالحركات العمالية اليهودية التي تطابقت قبلاً مع الجانب الجذري للصهيونية لم يعد منها غير بقايا طفيفة، ولم يعد المفهوم الثوري مطابقاً لذوق العصر عند يهود الشتات. ولا بد بحسب هذا المنطق الدفاعي تفادي كل ما يمكنه زعزعة الإجماع الصهيوني، وبالحريّ إذا كان التهديد يأتي من إسرائيل: في أثناء الاحتفالات بالعيد الخمسيني لدولة إسرائيل، مارست عدة مؤسسات يهودية في الولايات المتحدة ضغوطاً لإلغاء محاضرات المؤرخين الإسرائيليين المتوقَّعة في إطار المهرجانات التي أعدتها دورٌ لها اعتبارها[٢٣]، مثل «مؤسسة سميثزونيان» (Smithsonian Institution).

عندما اعترض ليبوفيتز قبل بضع سنوات على دعوة جماعة يهودية إياه لإلقاء محاضرة بعنوان «نحن متوحِّدون» مُقترحاً صياغة العنوان هذا بشكل استفهامي: «هل نحن متوحِّدون؟»، سُحبت الدعوة. وهذه الحساسية بالنسبة إلى كل نقد لإسرائيل، من أية جهة كانت، وبخاصة من إسرائيل، يمكن تفسيرها بسهولة بأنّ التبعية لدولة إسرائيل حلَّت منذ زمن طويل محلّ اليهودية كإرساءٍ أساسي للهوية اليهودية.

---

(٢٢) انظر على سبيل المثال: Neturei Karta International, «Jews United against Zionism,» <http://www.nkusa.org/activities/recent/index.cfm>, and «Jews against Zionism,» <http://www.jewsagainstzionism.com>.

(٢٣) Allan C. Brownfeld, «Growing Intolerance Threatens the Humane Jewish Tradition,» *Washington Report on Middle Eastern Affairs* (March 1999), pp. 84-85 and 89.

يشعر كثيرون من اليهود بأنهم المدافعون الأخيرون عن إسرائيل، ويرفضون على الفور كل تفكير يهدد بالإساءة إلى هذا الدفاع. ويذهب بعضهم إلى حدّ استيعاب كل نقد سياسي للصهيونية بالترويج لمحرقة ثانية. وكتب أحد المدافعين عن إسرائيل في ردّه على الاقتراحات المتعلقة بتحويل كل المنطقة الواقعة بين نهر الأردن والبحر المتوسط إلى دولة ليبرالية لجميع مواطنيها، قائلاً: «يكمن وراء كلّ إنشاء دولة شيء من نوع مخيف: إذا كانت إسرائيل بصفتها دولة يهودية هي نواة الشعب اليهودي، وريث المحرقة، فنحن عندئذ لا نواجه فقط تصفية دولة، بل نواجه عملياً تدمير شعب»[٢٤]. وهذا الشعور هو أساس انفصال عدة حركات قومية عنيفة، مثل «الحلف الدفاعي اليهودي» (Jewish Defense League) وفرعه الإسرائيلي كاش (Kach) الذي لا يزرع الرعب بين العرب فقط، لكنه يهدد كل يهودي تبدو مواقفه مؤذية لدولة إسرائيل، ومؤذية إذاً للشعب اليهودي بكامله في منظورهم. هكذا جمعت حركة كاش في لائحة واحدة سبعة آلاف يهودي موصوفين بكرههم الذاتي لإسرائيل المُهدِّدة لليهود، وأعلنت هذه اللائحة على الإنترنت[٢٥]. ويبدو أن اللائحة شاملة بما فيه الكفاية، وتتضمن معظم شخصيات هذا الكتاب الأحياء من الحريديم كما من الحاخامين الليبراليين والناشطين اليساريين الإسرائيليين.

لا يتوقف القلق في ما يتعلق بإسرائيل إذاً على المصير الذاتي لسكانها اليهود. ولاحظ العديد من المثقفين أن إسرائيل بصفتها كياناً سياسياً، فهذا يعني أن لها الأولوية بالنسبة إلى رغد عيش اليهود. وبحسب أفينيري أن اعتبار «شتات اليهود الإسرائيليين عن الشرق الأوسط يعادل «محرقة» جديدة لأن مجرد وجود إسرائيل بصفتها دولة يتخذ جانباً ومعنىً معياريين [. . .]، ولا يُنظر إلى إسرائيل بمجموع سكانها: إن وجودها بالذات يشكل قيمة ثابتة على مستوى معياري»[٢٦] وعندما يكون دعم إسرائيل هو مصدر الهوية اليهودية الجديدة، فإن إعادة طرح إسرائيل للبحث يُصبح مستحيلاً في الواقع.

ليس واضحاً إن كان نقاد الصهيونية اليهوديون قد وجدوا جمهوراً صاغياً في الشتات أو في إسرائيل. والنقاش مسموح به عادة أكثر في إسرائيل حتى حول مواضيع حساسة ومتنازع فيها. ومن جهة أخرى، فإن قسماً من يهود الشتات الذين يشعرون بمضاعفات النزاع المُهدِّد في الشرق الأوسط يرون أنفسهم كرهائن عاجزين

---

(٢٤) Frederick Krantz, «One-state Would Mean the Liquidation of Israel,» *Gazette* (Montréal) (14 November 2003).

(٢٥) < http://masada2000.org/shit-List.html >.

(٢٦) Avineri, *Histoire de la pensée sioniste: Les Origines intellectuelles de l'état juif*, pp. 295-296.

للسياسة الإسرائيلية. ويؤكد بعض النقاد أن نُموَّ الجماعات الحريدية السكانية والصعوبة المزمنة التي تواجهها إسرائيل لضمان أمن مواطنيها تشير إلى أن إعادة طرح إسرائيل للبحث باسم التوراة تهدد مع مرور الزمن بإحراز مكان في الخطاب اليهودي العام. ويبقى خصوم الصهيونية متفائلين في هذا الصدد: «إن إخفاق الجنون الصهيوني التام هو بديهي اليوم أكثر من أي وقت مضى. لقد فشلت مخططات السلام. وحمل «أكبر» شخصيات اليمين المرموقة، أي أرييل شارون، بنفسه، البرهان على أنّه كان عاجزاً كلياً عن حلّ أي شيء. فعدد الموتى يزداد كل يوم. وتمّ اختبار كل الخيارات داخل المسلمات الصهيونية. والناس راغبون في تجاوز الكليشهات القديمة المكتوبة بأحبار تصعب إزالتها، ويأملون بحلول جديدة هي تقليدية في الواقع ومُجرَّبة. ويزداد الثمن بسبب التأخير في طرح الصهيونية للبحث ثانية، يوماً بعد يوم»[٢٧].

رأى الخصوم اليهوديون أن الخطر الأساسي الذي يشكله المشروع الصهيوني يكمن في إبدال قيم التوراة بقيم سياسية مرتبطة بإسرائيل (أحاط بها أفنيري جيداً)، لكن هذا الإبدال يشكل أيضاً نقطة ضعفه (Son talon d'Achille). وتمثل إسرائيل من وجهة النظر هذه الخطر الأكثر خطورة بالنسبة إلى إسرائيل: أصبحت وحشاً شرساً يفترس اليهود. وأوجس حاخامون عديدون خيفة، منذ بداية الصهيونية تماماً، ليس فقط من ترك التوراة الذي أصبح كثيفاً قبل انطلاقة الحركة القومية اليهودية بكثير، لكن من الشرعية التي أضفتها الصهيونية على علمنة اليهود وعلى تماثلهم الأول بمصدر آخر غير التوراة. وتُقدم الصهيونية بكلمات الوصايا العشر إمكانية عبادة «آلهة أخرى» ظاهرها شرعي، مُعتقدين أنفسهم بأنهم أمناء على التوراة. ويرى بعض المفكرين في مجال اليهودية في ذلك استعادة لمشهد العجل الذهبي: بحسب الأسفار أن أبناء إسرائيل صنعوا لأنفسهم عجلاً مسبوكاً وسجدوا له قائلين إنّه «الإله» الذي أخرجهم من مصر.

بدت الاتهامات اللاذعة التي جاءت على لسان الحريديم، وبينهم ربي سائمار، غالباً، معقولة إلى حد ومبالغاً فيها، لا بل مُختلقة ومصطنعة بحماسة عدوانية عاجزة ضد صهيونية انتصرت بنجاحها في إقامة دولة إسرائيل، وفي تجهيزها بقوة عسكرية مخيفة وباقتصاد حيوي وفي جمع ملايين اليهود فيها. والحال أنّه ظهر مع مرور الزمن أن خبراء إسرائيليين أكّدوا على ما تنطوي عليه هذه الاتهامات، وهم

(٢٧) «En Terre Sainte: L'Hécatombe - déclaration du congrès rabbinique de l'etat de New York,» <http://www.cs3i.fr/abonnes/do/ag/412.htm>, 7 février 2002.

جميعاً تقريباً من الذين يعتقدون اعتقاداً راسخاً بالصهيونية. وتُشكّل هذه الاتهامات كلها وقائع تاريخية ثابتة حالياً: خطف الأطفال اليمنيين ولامبالاة الزعماء الصهاينة بخصوص ضحايا «المحرقة»، والتحريضات المعادية للسامية التي ارتكبها عملاء صهيونيون في المغرب وأماكن أخرى، والإجراءات التي اتخذها الصهاينة لإبعاد المهاجرين عن الإرث التوراتي، وبخاصة الشباب بينهم، وإلى آخره. ومن الممكن لكل خطاب أن يلاقي آذاناً صماء عندما يصدر عن «مُتعصّبين يرتدون السترات السوداء الطويلة». وتظهر ملاحظة أبداها سان إكزوبيري (Saint-Exupéry) جيداً ظاهرة هذا التمييز الانتقائي: «كان فلكي تركي قد اكتشف مرة واحدة فقط هذا النيزك سنة ١٩٠٩ بواسطة الراصدة (تلسكوب). وقام عندئذ بعرض اكتشافه الكبير والبرهان عليه أمام المؤتمر الفلكي العالمي. لكن أحداً لم يصدقه بسبب لباسه. والناس الكبار هم هكذا.

ولحسن الحظ، فرض دكتاتور تركي على شعبه تحت طائلة الموت أن يلبسوا على الطريقة الأوروبية، من أجل صيت النيزك «ب ٦١٢»، وعاد الفلكي إلى عرض اكتشافه سنة ١٩٢٠ في لباس أنيق جداً، وكان العالم كله من رأيه هذه المرة»[(٢٨)].

والحال أنّ مناهضي الصهيونية اليهوديين (هم في حملات غالباً لا تسترعي المؤرخين الجدد من دون شك) يواجهون الإبعاد دائماً والاتهامات بـ «نشر الغسيل الوسخ على الملأ». وفي الواقع، يتوجه قسم كبير من النقاد المناهضين للصهيونية إلى غير اليهود بسبب ما تتميز به اليهودية من طابع كوني بالنسبة إليهم. وانشغال المناهضين للصهيونية هو عقائدي وعملي في آن واحد. وهم يريدون أن يظهروا للعالم أجمع أنّ اليهود ليسوا جميعهم صهاينة، وأنهم لا يتطابقون جميعاً مع دولة إسرائيل، ولا مع ما تفعله هذه الدولة باسم اليهود. وهم يشعرون من هذه الزاوية بأنهم في صدد إنقاذ شرف اليهودية في نظر الأمم، وهذا مسعى يسميه التقليد اليهودي «تقديس اسم الله» (Kiddoush ha-shem).

كان أحد الأمثلة عن الرسائل الموجهة إلى الجمهور بصورة عامة، عبارة عن إعلان ظهر في النيويورك تايمز *(New York Times)* بعد عدة أيام من انتخاب أرييل شارون لمنصب رئيس وزراء إسرائيل: «كرّر كثيرون من الناس إثر الانتخابات في دولة إسرائيل أن اليهود الدينيين وأحزابهم يدعمون مرشحاً يريد إبطاء مسيرة السلام وتوقيفها. ويعطون انطباعاً عن أن اليهود الأصلانيين (أرثوذكس)، الملتزمين بالإيمان

(٢٨) Antoine de Saint-Exupéry, *Le Petit prince* (Paris: Gallimard, 1946), p. 19.

التوراتي التقليدي سيكونون المناصرين الأشد تمسكاً بالسيادة الإسرائيلية على «أراضيها» وعلى جبل الهيكل في القدس. في الحقيقة «لا يمكن أن يكون هناك شيء أكثر بعداً عن الحقيقة». لقد قبل الشعب اليهودي منذ ألفي سنة الشتات بمشيئة إلهية. ولم يحاول اليهود إطلاقاً إثارة أي تمرد ضد الأمم والشعوب المُضيفة. وليس هناك إطلاقاً في تاريخ شتات اليهود الطويل مخططات أو تحركات لانتزاع «الأرض المقدسة» من أسيادها أو من سكانها. والوسائل الوحيدة التي استعملها اليهود منذ قرون لإنهاء جلائهم هي الصلاة والندم والأعمال الحسنة».

لم تكن للمنازعات بين اليسار واليمين الصهيونيين أية أهمية لأن وجود دولة إسرائيل بالذات مخالفة للدين اليهودي، ومن العبث التضحية بحياة إنسانية واحدة من أجل هذه الدولة غير الشرعية. [. . .]. ومنذ عهد قريب أنتج هؤلاء الذي يُسمُّون أنفسهم «الصهاينة الدينيين» بلاغة نضالية. وهذا الموقف هو مع الأسف خرقٌ لمعتقدات حكماء التوراة والجماعات اليهودية منذ آلاف السنين. وهدف يهود التوراة هو أن يبقوا في تقوى مشرقة، وأن يعيشوا بسلام مع جميع الأمم والشعوب، ولا علاقة للذين يتبعون مخطط العمل الإلهي هذا أبداً بحروب نُسمّيها خطأ «الحروب اليهودية». وهذه الحروب هي في الحقيقة «حروب صهيونية»[(٢٩)].

تعرَّف عدد كبير من القراء بواسطة هذا الإعلان إلى جانب جديد من جوانب الصهيونية. ولاحظ مدراء مواقع الإنترنت المناهضون للصهيونية أيضاً أنّ اهتمام الجمهور زاد بانتظام منذ بداية الانتفاضة سنة ٢٠٠٠[(٣٠)]، وجاء رأيهم هذا من خلال الذين كتبوا إليهم.

الذين يعرفون أهمية منع التشهير في التقليد اليهودي يلومون مؤلفي الخطاب المناهض للصهيونية لمخالفتهم هذه الوصية الأساسية. ويذكر البعض مشهد الذين أرسلوا ليستطلعوا أرض إسرائيل، فقادتهم خطيئة التشنيع على الأرض إلى أن يكونوا رعاة في البرية أربعين سنة[(٣١)]، أي أن يتأخروا أربعين سنة في البرية. ويُفسِّر أحد تلامذة الحاخام تايتلباوم وزعيم مهم من زعماء ساتمار إلى أيامنا شرعية الإعلان المناهض للصهيونية الذي نشرته جماعته في صحف أمريكا الشمالية الرئيسية. واعتمد الحاخام على «مجموعة الشرائع اليهودية» (Mishné Torah) التي كتبها الميموني، وهي

---

(٢٩) *New York Times*, 11/2/2001, p. B22.

(٣٠) مقابلة المؤلف مع الحاخامين يسرائيل دافيد وايس (Yisroel Dovid Weiss) وموشي كاتز (Moses Katz) في نيويورك في تشرين الثاني/ نوفمبر ٢٠٠٢.

(٣١) الكتاب المقدس، «سفر العدد،» الأصحاح ١٤، الآية ٣٣.

تجبر كل يهودي على استنكار علانية الذين يقدمون صورة مشوّهة عن اليهودية[٣٢]. وشرح أن الصهيونية ستكون في ذهنية قسم من البشر مرادفة لليهودية، وستشكل إسرائيل جزءاً كبيراً من المشروع المسياني الذي يعترف به الكثيرون من المسيحيين، بما أنّ الصهاينة بنوا ادعاءاتهم بخصوص ملكية «أرض إسرائيل» على التوراة، وأنّ المستوطنين الأكثر نضالية في الضفة الغربية يبدون كيهود أتقياء. ويتابع الحاخام قائلاً: إنّه لهذا السبب يتوجب على كلّ يهودي الانفصال علانية عن هذه الحركات والمشاريع الصهيونية المتعلقة بالديانة اليهودية وتعاليمها. وفي الواقع، فإن هافتز حاييم بالذات، الخبير المعروف مع ذلك في الناموس اليهودي الخاص بالتشهير، يبدي رأيه بكلمات مُحقِّرة تجاه الصهيونية، كما رأينا في مكان آخر من هذا الكتاب.

كان الهدف من هذه الانتقادات هو تقويض الاعتقاد الراسخ الذي يقول إن دولة إسرائيل ستكون النهاية المنطقية، لا بل المحتَّمة، للتاريخ اليهودي ككل. ويُقصد بتعميم الكتابات الحاخامية التي ترفض الشرعية بالنسبة إلى الحركة الصهيونية، وإلى فكرة دولة يهودية، إضعاف الدعم الثابت والتلقائي الذي تنعم به دولة إسرائيل في أوساط دينية عديدة في الشتات.

يشكل الخصوم الحاخاميون على هذا الصعيد تهديداً أكبر للصهاينة من النقاد المتحدِّرين من الأوساط اليسارية اليهودية الذين يمكن التقليل من اعتبارهم على أنهم «يهود غير يهود»، «يهود متباغضون»، لا بل «يهود معادون للسامية». ولا يُعقل كثيراً مع ذلك الشك في الحريديم الذي تُعتبر ممارستهم اليهودية من الأشد صرامة، واستمراريتها مؤكدة منذ قرون. وإن أمكن هكذا التقليل من اعتبار المُنشق العلماني نعوم تشومسكي (Noam Chomsky) أو أحد «المؤرخين الجدد» إيلان باب (Ilan Pappe)، فمن المستحيل نعت الربّي لوبايتش قبل الأخير أو الربّي ساتمار الحاخام واسارمان أو الحاخام ألفانداري، بمعاداة السامية. والسلطة اليهودية لهؤلاء النقاد للصهيونية تجعلهم مُربِكين في ما يتعلق بتحقيق الإجماع الصهيوني.

لنتذكر أن ضحية الاغتيال السياسي الأول المنسوب إلى الصهاينة جاكوب دي هان كان رجلاً اجتماعياً يمثل الجماعات اليهودية التقليدية في فلسطين إزاء السلطات البريطانية والدولية. ويمكن أن يظهر اختيار الضحية غير منطقي: كان آلاف اليهود الاشتراكيين والشيوعيين في فلسطين في السنة ١٩٢٠ معارضين عندئذ لفكرة دولة يهودية. والحال أنّ هذا الخيار يندرج في منطق لا غبار عليه: إذا كان الصهاينة يُدعَوْن

(٣٢) Moïse Maïmonide, *Le Livre des commandements* (Lausanne: L'Age d'homme, 1987).

طليعة الشعب اليهودي، فهم لا يستطيعون تجاهل هؤلاء اليهود الذين هم أقليات و«أكثر يهودية» بشكل خاص. وهم يخشون أن تظهر معارضتهم صحيحة ومُقنعة بشكلٍ خاص. وهؤلاء قادرون أكثر على زرع الشك في النفوس. هكذا اعترف حاخام مُتحذّر من الأوساط الحاخامية قائلاً: «[. . .] بكل صدق، ليست لديّ أجوبة مؤكدة. وأنا كلاهوتي، أعي بشدة أنّه من المستحيل الحدّ من الحرية الإلهية في أن تعمل. ويستطيع الله في الواقع أن يكفَّ عن الاهتمام بنا لأسبابه الذاتية الخفية، كما فعل قبلاً في أثناء «المحرقة». وكان الحاخام تايتلباوم، المفكر الديني الكبير، قد أنذر الزعماء اليهود سنة ١٩٤٨، بأن إقامة دولة إسرائيل، بحسب فهمه للمشيئة الإلهية، ستكون خطأ مُكلِفاً على المدى البعيد. ورفضت كلامه أكثرية ساحقة من جماعة يهودية مبهورة بالأعلام المرفرفة وبالجيوش السائرة، وبالبراري المُزهرة: لكن من الممكن أن يظهر أنه كان نبياً حقيقياً في تقليد «إرميا» وأنبياء آخرين لاشعبيين لسوء الحظ. ولا يمكننا أن نكون متأكدين من ذلك[٣٣].

ثالثاً: وعد أم تهديد؟

استمر تاريخ العقود الأخيرة لسلالة رومانوف (Romanov)[*] في ممارسة تأثير حاسم في تاريخ إسرائيل أكبر من تأثيره في تاريخ روسيا. كان يهود الإمبراطورية الروسية عندئذ يواجهون عصرنة سريعة، لم تعِد هذا الشعب، المثقف إلى حد كبير لكنه المكبوت، إلا بمخارج محدودة، على خلاف بقية البلدان الأوروبية. وقد تفحصنا نتيجة راديكالية هذا الوضع على قسم كبير من اليهود في روسيا القيصرية الجديدة. ولا بدّ من التذكير بأن تاريخ اليهود في روسيا القيصرية هو استثنائي. ولم تعتنق أية جماعة يهودية أخرى مبدأ اللجوء إلى القوة ضد جيرانها غير اليهود. لكن العِبَر التي استخلصوها من هذا التاريخ عشية ثورة سنة ١٩٠٥ تابعت تأثيرها في الواقع السياسي في إسرائيل التي يعكس تأسيسها وبناؤها مفاهيم أوروبا الشرقية الماضية وحقائقها. ويحافظ التاريخ على تأثيره الحاسم في إسرائيل: «إن العالم اليهودي هو اليوم على مفترق طرق. لقد عاد اليهود للغوص تماماً في مجرى التاريخ: نتيجة التحرر والشتات والسيادة القومية في إسرائيل. ومع ذلك، فإن إدراكهم طرق هذا الغوص والمكان الذي يشغلونه يتعلق في أغلب الأحيان بالأسطورة أكثر مما يتعلق بالحقيقة. والأسطورة والذاكرة تُحدّدان العمل. هناك أساطير تحافظ على الحياة. وهي تستحق

---

(٣٣) Moshé Sober, *Beyond the Jewish Sate: Confessions of a Former Zionist* (Toronto: Summerhill Press, 1990), p. 105.

(*) الأسرة القيصرية التي كانت تحكم روسيا لدى اندلاع ثورة أكتوبر الاشتراكية (١٩١٧) (المترجمة).

التأويل بالنسبة إلى عصرنا. والبعض من هذه الأساطير تضلّلنا، ولا بدّ من توضيحها من جديد، وأخرى منها هي خطرة ولا بد من تصويبها»[٣٤].

هذا ما كان المؤرخون الجدد يقومون به منذ أكثر من عقد بنقدهم أساطير عديدة مؤسِّسة لدولة إسرائيل. وكان تأثيرهم في إسرائيل أقوى من دون شك من تأثيرهم في الشتات، حيث الاحتفاظ بالأساطير أكثر سهولة ولا يستتبع نتائج فورية إطلاقاً. لهذا السبب، فإنّ الأصوات المناهضة للصهيونية حول خلفية عشرات الآلاف من الضحايا، مع أقليّتها، أصبحت أكثر إقناعاً في إسرائيل. وتساءل مثقفون علمانيون بدورهم عمّا إذا كانت إسرائيل تتوجه مباشرة نحو انتحار جماعي. هكذا نقرأ في موضوع تهكمي يُقارن فيه شارون بقيصر ظهر في صحيفة هآرتس *(Haaretz)* خلال الانتفاضة الثانية: « بدأنا بالتساؤل عمّا إذا اتّخذتَ باسم أهدافنا القرار الاستراتيجي بنقل ساحة المعركة ليس إلى عند العدو كما العادة، بل إلى مجال يسوده العبث المطلق، مجال التدمير الذاتي، حيث لن نحصل على شيء، ولا يحصلون هم أيضاً على شيء: إنّه الفشل الذريع [. . .]. ونحن، بشكل أو بآخر، عندما نكون قد كشفنا هذه الأسباب في النهاية، هذه الأسباب التي تتجاوز إدراكنا في الوقت الحاضر، سنفهم لماذا [. . .] قبلنا أن نعيش حياتنا، هذا الشيء الوحيد الذي نملكه، في ما يشبه الموت الخفي. نحن نتابع حتى الآن مساندتك من كل قلبنا. نحن الذين سنموت بالعشرات، بالمئات، بالآلاف، نُحيِّيك، تحية لك يا قيصر»[٣٥].

بقي الموقف الصهيوني صلباً مع ذلك. ولم يكن، في الواقع، موضع مناقشات دارت في إسرائيل كما في مكان آخر بعد سنة ١٩٤٨ لضمان أمن المنطقة[٣٦]. ولن تكون الصهيونية ولا تركيبة الدولة الصهيونية قابلتين للتفاوض. ولا يشعر المناهضون للصهيونية طبعاً بأنهم مرتبطون بهذا التوافق الظاهر إطلاقاً.

عرض المناهضون للصهيونية الذين يعملون باسم التوراة من دون أن يعطوا أهمية للحفاظ على دولة إسرائيل استراتيجيات مصالحة تذهب إلى الاعتراف بالمظالم التي ارتكبت بحق الفلسطينيين وتصحيحها سعياً إلى الاستقرار، لا بل إلى الصداقة، في الأرض المقدسة. ودعا خصوم الصهيونية اليهوديون، اليهود، من دون أن يكونوا

---

(٣٤) Yosef Hayim Yerushalmi, *Zakhor: Histoire juive et mémoire juive*, trad. de l'anglais par Eric Vigne, collection tel; 176 (Paris: Gallimard, 1991), p. 116.

(٣٥) David Grossman, «Avé César,» *Haaretz*, 22/2/2002.

(٣٦) Elmer Berger, «Zionist Ideology: Obstacle to Peace!,» in: Roselle Tekiner, Samir Abed-Rabbo and Norton Mezvinsky, eds., *Anti-zionism: Analytical Reflections* (Brattleboro, VT: Amana Books, 1989), pp. 1-32.

مُوحَّدين أو متَّحدين، إلى استعادة الدور التاريخي الذي عهد به التوراة إليهم، وإلى كسر حلقة العنف الذي ينسبه هؤلاء المفكّرون الدينيون إلى الصهيونية. وهناك وثيقة كُتِبت تحت شكل أسئلة وأجوبة تبرز هذه المسألة: «ج: تبدو الصهيونية اليوم فظَّة أمام الشعب اليهودي، وكذلك أمام الإنسانية جمعاء: إنها مشروع باء بالفشل. لقد أعلن مؤسسو الصهيونية (وهم جميع اليهود الذين رفضوا إيمانهم السلفي) أن الصهيونية ستقوم بحل مشكلة المنفى وما يعانيه اليهود من ألم، وأنها ستقدم ملجأ آمناً لجميع يهود العالم. إلا أنها، بعد قرن من ذلك، برهنت على أنها كانت غير قادرة على القيام بحذاقة بالمهمة التي تعتبر غير جسيمة كثيراً، المرتكزة على حماية اليهود الذين يعيشون منذ الآن في الأرض المقدسة.

س: لكن الدولة بقيت صامدة، أليس كذلك؟

ج: أن ترى «بقاءً» مرغوباً فيه، في حكومة جعلت مواطنيها يتحملون خمس حروب ويعانون آلاماً مستمرة هو بمثابة دعابة سوداء. كم من دم يجب أن يُسفك قبل أن يتخلص اليهود أخيراً من قيود الهيمنة الصهيونية في العالم ويبدأون بطرح جذور هذه الأيديولوجية المزعومة للمناقشة من جديد؟»[٣٧].

جاءت النتيجة تشبه التي أكدتها أرملة الحاخام بلو في نهاية السنة ١٩٧٠ في ما يتعلق بالجهود التي بذلها الصهاينة لبناء الدولة والحفاظ عليها: « ماذا أفادت زعماء إسرائيل هذه المخالفات الكثيرة للتعاليم التوراتية؟ لقد وعدوا اليهود غير الدينيين بدولة استيعاب لجميع دول العالم، إلا أنّ الخدمة العسكرية في هذه الدولة هي أطول، والحروب أكثر تكراراً، والضرائب أثقل، والبؤس المادي والأخلاقي هو أكبر مما هو في أي بلد آخر [. . .]. كم هناك من يهود لا بدّ من إنقاذهم في الدولة الإسرائيلية التي عليها، كما قيل، أن تضع حدّاً لكل مصائب أبناء يعقوب! ما سيكون مصيرهم بعد الحرب المقبلة التي لا تهدّد هذه الدولة فقط بل العالم أجمع؟»[٣٨].

تكرر موضوع الخطر «الرؤيوي» الذي تشكّله دولة إسرائيل بالنسبة إلى العالم أجمع بانتظام في الخطاب المناهض للصهيونية: لا يعمل امتداد الإرهاب الانتحاري من الشرق الأوسط إلى أقاصي الأرض إلا على تأكيد هذا التحذير المُسبق. ويقلق

---

(٣٧) «En Terre Sainte: L'Hécatombe - déclaration du congrès rabbinique de l'etat de New York».

(٣٨) Ruth Blau, *Les Gardiens de la cité: Histoire d'une guerre sainte* (Paris: Flammarion, 1978), pp. 279-280.

بعض الحاخامين الحريديين بسبب الخطر الكوني الذي تثيره دولة إسرائيل بالنسبة إلى العالم أجمع، مما يحمل على تثبيت اعتقادهم في أن تأسيس إسرائيل التي هي في رأيهم تمرُّد مُتكبِّر ضد الله، سيقود إلى كارثة تطال أبعادها العالم(٣٩).

يخشى الحاخامون المناهضون للصهيونية ـ الحريديون منهم والليبراليون على السواء ـ من يوم تزول فيه الدواعي السياسية التي تمنع انتقاد الصهيونية، فيواجه يهودُ العالم الخزيَ من الغربيين كردة فعل لدعمهم إسرائيل الذي طالما شكّل عقباتٍ أمام مصالحهم القومية. ويحذرون من أنه حين تختنق النظرة النقدية المتعلقة بعمليات الجيش الإسرائيلي الشعور بالذنب تجاه المحرقة، فإن غضب الأمم الذي يثيره عنف إسرائيل المتأصل فيها يهدد عندئذ بأن ينصبَّ على جميع اليهود. وبدلاً من العيش بسلام في بلدهم سيُتَّهم اليهود الصهيونيون غالباً بتفضيل مصالح إسرائيل على حساب مصالح البلد الذين هم مواطنون فيه.

وصلت إلى الآذان إنذارات وجهها خصوم الصهيونية الحاخامين بخصوص الحرب الثانية ضد العراق، ربطها بعض المراقبين، وبينهم بات بوشانان (Pat Buchanan) من المحافظين، بمبادرة الاستراتيجيين الإسرائيليين وحلفائهم الصهيونيين في واشنطن. فإذا تحوَّل التدخل على المدى الطويل إلى كارثة ففي الإمكان اتهام اليهود بأنهم جرّوا الجيوش الأمريكية ـ لمنفعة إسرائيل الواضحة ـ إلى مغامرة غريبة، لا بل معادية لمصالح الولايات المُتّحدة.

قد تكون إسرائيل، بحسب هذا المنطق بالذات، قد أثارت كره الولايات المتحدة وسط المسلمين في العالم أجمع، وربما كان هذا الكره دافعاً مهماً لهجمات الحادي عشر من أيلول/ سبتمبر ٢٠٠١. ونقرأ في مطبوعة يهودية ليبرالية: «أعتبر أن مساندة إسرائيل الطائشة كسبب أول للهجمات التي لا سابق لها ضد أمريكا»(٤٠).

هناك بعض الأصوات الحريدية الصادرة عن الحلقات الحريدية المناهضة للصهيونية تحمل نبرة رؤيوية، لا بل هي تلتقي ظاهراً بالخطاب المعادي للسامية الكلاسيكية. وهي لا تربط الهجمات الانتحارية على نيويورك وواشنطن بالأزمة في إسرائيل/ فلسطين، لكنها ترى في هذه الهجمات بداية العقاب الإلهي على انتهاكات إسرائيل. وبحسب الحاخام فيبرمان، وهو أحد خصوم الصهيونية الأكثر تعبيراً،

---

(٣٩) تلقى هذه الرؤية الآن صدى في وعي الأوروبيين؛ وأشار استطلاع أجري سنة ٢٠٠٣ إلى أن إسرائيل كما يُنظر إليها تهدد السلام العالمي بأكثر مما تهدده إيران والولايات المتحدة.

(٤٠) Lucian Heichler, «Israel: An Insoluble Problem,» *Issues* (American Council for Judaïsm) (Summer 2002), pp. 5-6.

تشكل إسرائيل انتهاكاً للنظام الكوني وتقود كل محاولة لمعاكسة الله إلى كارثة، فهي أيضاً كارثة كونية[٤١].

تظهر إسرائيل في هذا المنظور كشرٍّ عام يتجاوز حدود التاريخ اليهودي. وبهذا المعنى، فإن الكلام المناهض للصهيونية الذي قيل قبل عقود في «مياشياريم» (Méa Shéarim)، يأخذ أبعاداً نبوية: «إن الاستقلال الذي أعلنه الصهاينة هو القطرة التي جعلت الكأس يطفح، وهو الذي قوّض السلام في الشرق الأوسط والعالم أجمع»[٤٢]. والطابع الشمولي الذي ينسبه الحاخامون المناهضون للصهيونية إلى العقاب بسبب الخطيئة الصهيونية مطابق لرؤياهم العمومية عن اليهودية كمشروع مداه كوني. وكان بعض المثقفين قد تناولوا التهديد الذي تمثله الصهيونية ودولة إسرائيل بالنسبة إلى راحة يهود الشتات، مرات عديدة، ولو أنّ هذا المفهوم لم يُسمع إلا نادراً خارج حرم الجامعات.

من المنطقي أن يعتبر الصهاينة الملتزمون الشتات الليبرالي والمزدهر كعقبة أساسية أمام انطلاقة الوعي القومي اليهودي، وهم يبقون مرتابين بخصوص الثقة في المساواة والتسامح الذي برهن عليه أكثر من نصف اليهود في العالم ممن يفضلون البقاء في الشتات أكثر من الذهاب للإقامة في إسرائيل. ومع أن دولة إسرائيل تُسيطر أيديولوجياً على قسم كبير من الشتات الليبرالي المزدهر، فقد أكّد العالم السياسي الإسرائيلي زيف سترنهل «أن قبول مفهوم المجتمع الليبرالي يعني [بالنسبة إلى مؤسسي الصهيونية] نهاية الشعب اليهودي كوحدة مستقلة»[٤٣].

إن إنكار الشتات له تاريخ طويل في فكر الصهاينة وممارستهم. وقد وعى العديد من الحاخامين أن تعبئة الشتات لتبرير كل عمل سياسي وعسكري لإسرائيل يشكِّل عنصراً ضمنياً لهذا الإنكار. وشدّدوا على أنه لو أمكن أن تظهر هذه التعبئة بريئة، فإنّ الاستيعاب التلقائي بين دولة إسرائيل من جهة، وبين اليهود واليهودية من جهة أخرى هو أمر خطر لأنه يحمل على فهم أنّ السيادة العرقية تحمي الإنسان العصري أكثر مما يحميه المجتمع الليبرالي.

---

(٤١) مقابلة المؤلف مع الحاخام مايير فيبرمان (Meyer Weberman) بتاريخ ١١ تشرين الثاني/ نوفمبر ٢٠٠٢ في ويليامسبورغ، نيويورك.

(٤٢) «Meah Shearim Centennial Hears Call for Jerusalem Internationalization,» *Jewish Guardian*, no. 1 (April 1974), pp. 9 et 15.

(٤٣) Zeev Sternhell, *The Founding Myths of Israel: Nationalism, Socialism, and the Making of the Jewish State*, translated by David Maisel (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1998), p. 55.

ينزع إصرار عدة سلطات جماعية يهودية على الدعم غير المشروط الذي تقدمه لإسرائيل إلى طمس كل تمييز بين الصهيونية واليهودية، وبين اليهودي والإسرائيلي عند الجمهور بصورة عامة. وقد استنكر الخصوم الحريديون والنقاد الليبراليون اليهود ـ من دون أن يكون هناك تنسيق بينهم ـ تبعية مصالح يهود الشتات لمصالح دولة إسرائيل، وهذا من أجل التصدّي إذاً لمثل هذا الالتباس. وفي الواقع، لاحظ عدّة مراقبين أنّ المدافعين عن دولة إسرائيل في الشتات يذهبون إلى أبعد من مواقف دولة إسرائيل الرسمية: أصبحوا «كاثوليكيين أكثر من البابا». ومثلاً، اقترح عدّة محامين أمريكيين ذائعي الصيت إعدام عائلات مُنفِّذي العمليات الانتحارية، ومن هؤلاء ناتان ليفين (Nathan Lewin)، رئيس اتحاد المحامين والقانونيين اليهود الدولي، وآلان درشوويتز (Alan Dershowitz)، أستاذ القانون في جامعة هارفرد، وبرروا هذا الإجراء بأنه عمل أخلاقي ومطابق للناموس اليهودي. واستنكر الناطق باسم السفارة الإسرائيلية على الفور آراء هؤلاء المناصرين لإسرائيل، كما استنكره إضافة إلى ذلك العديد من زعماء اليهودية[٤٤].

طرح عدّة مُعلِّقين للمناقشة شرعية الذين يُسمّون عادة «ممثلي الجماعة اليهودية»: هل يمثلون إخوتهم في الدين المحليين أو أنهم يشعرون أولاً بأنهم المدافعون عن دولة إسرائيل؟ يستمر هذا السؤال في اتخاذ أهمية عندما تكتسب الأعمال العدوانية في «الأرض المقدسة» طابعاً مزمناً. والشعار «كلنا واحد!» هو فعال للترويج للصهيونية والدفاع عنها. ويشدِّد المناهضون للصهيونية على أن هذا الشعار هو فعال أيضاً للترويج لمعاداة السامية التي كان ازديادها القريب العهد هو نتيجة النزاع بين دولة إسرائيل والفلسطينيين. وردَّدت صحيفة هـا آريتس الإسرائيلية أصداء هذه الانشغالات، محلِّلة وضع اليهود في فرنسا: «سواء تعلق الأمر بالجهل المطلق وبعدم التضامن أو بوجهة نظر وقحة تعتبر أن تسريع طلبات الهجرة هو الهدف الوحيد المقصود، فإنّه يمكن إسرائيل التي تظنّ نفسها أنّها حارسة اليهود في العالم، أن تكتشف جيداً أنّها مصدر كل مصائبهم»[٤٥].

تؤكد هذه الانتقادات أن الدفاع غير المشروط عن إسرائيل الذي من أجله يقوم الزعماء اليهود بتطويع اليهود يزيد من معاداة السامية، ما يبرر الصهيونية في ما بعد ويجعل دولة إسرائيل ضرورية كوثيقة التأمين. وعبَّر عدة حاخامين عن رأيهم من

---

(٤٤) Ami Eden, «Top Lawyer Urges Death for Families of Bombers,» *Forward* (New York) (7 June 2002).

(٤٥) Hanoch Marmari, «In France: Cause for Real Anxiety,» *Haaretz*, 10/5/2002.

الحريديم كما من الليبراليين، في نيويورك كما في القدس، قائلين: «إنها سياسة انتحارية بالنسبة إلى مستقبل الشتات». وهم حاكوا، دون أن يعرفوا ذلك، مثقفين إسرائيليين يساريين، لاحظوا بدورهم التهديد نفسه وذكّروا، إضافة إلى ذلك، بالقيمة الأزلية لرسالة التوراة الأخلاقية: «هذا يخلق حلقة مُفرغة خطرة بالنسبة إلى اليهود. وتثير أعمال شارون الاشمئزاز في العالم أجمع، مما يُقوي معاداة السامية. وتجد المنظمات اليهودية نفسها أمام هذا الخطر مدفوعة إلى الدفاع عن إسرائيل وإلى مساندتها من دون تَحفُّظ. وتسمح هذه المساندة للمعادين للسامية بمهاجمة ليس الحكومة الإسرائيلية فقط، لكن يهود دولة إسرائيل بالذات، وهلمَّ جراً [. . .]. إذا سألوني رأيي، سأنصح الذين يتبعون الجماعات اليهودية عبر العالم: اخرجوا من الحلقة المُفرغة. جرِّدوا المعادين للسامية من سلاحهم. إقلعوا عن عادة الاستيعاب التلقائية مع كلّ ما تفعله حكوماتنا. دعوا وعيكم يتكلم. عودوا إلى القيم اليهودية التلقائية «العدل العدل تتبع لكي تحيا وتمتلك الأرض التي يعطيك الرب إلهك!»[٤٦]، «اطلب السلامة واسع وراءها»[٤٧] [. . .]. لقد تضاعف عدد الجماعات اليهودية الجديدة التي تتبع هذا الطريق في جميع أنحاء العالم. وحطموا أيضاً أسطورة أخرى: واجب اليهود في كل مكان الخضوع إلى ما تقرره حكوماتنا»[٤٨].

يربط خصوم الصهيونية مباشرة تصاعد الحوادث المعادية لليهود في الشتات بالسياسات الإسرائيلية. وأكد ناشط حريدي أنّ «تقوية معاداة السامية المحلية هي كذبة كبيرة»، وهو يتهم إسرائيل بإثارة هذه الحوادث وباستغلال نتائجها لإقناع اليهود بالهجرة إلى إسرائيل[٤٩]. وفي رأيي أن هذه الحلقة المفرغة تؤكد الاقتناع الذي بحسبه تمثل دولة إسرائيل أكبر خطر بالنسبة إلى اليهود في إسرائيل كما في الشتات: لم يضع اليهود قبلاً «كل مواردهم في مشروع واحد» أبداً، ولم يسدوا إطلاقاً ـ في خضمّ وعيهم الخطر ـ جميع أبواب النجاة. ويتعلق الأمر بتلميح إلى الزيلوطيين (Birionim)[*] الذين سدّوا جميع مخارج المدينة المحاصرة لتجنيد الشعب للدفاع عن القدس ضد الرومان.

---

(٤٦) الكتاب المقدس، «سفر التثنية،» الأصحاح ١٦، الآية ٢٠.

(٤٧) المصدر نفسه، «سفر المزامير،» المزمور ٣٤، الآية ١٤.

(٤٨) Uri Avnery, «Manufacturing Anti-Semites,» <http://www.gush-shalom.org/archives/article213.html>, 28 September 2002.

(٤٩) مقابلة مع الحاخام مانشي فلوب (Menashe Fullop) بتاريخ ١١ تشرين الثاني/ نوفمبر ٢٠٠٢ في ويليامسبورغ، نيويورك.

(*) «قاطع الطريق»، وفي التقليد اليهودي صفة للزيلوطيين المتمردين ضد النظام الروماني في الأرض المقدسة في بداية العصر المسيحي (المترجمة).

لنُشِر إلى أنّ انشغالات المناهضين للصهيونية اللاهوتية تندمج في انشغالاتهم الإنسانية: «تعلّم الصهيونية السياسية التبعية المضاعفة، تبعية إلى دولة إسرائيل أكثر من التبعية إلى بلد المولِد أو التبنّي، إذا سنحت الفرصة. هكذا تكون الصهيونية متناقضة مع المواطنية المسؤولة، وهي تنشر الجراثيم الأكثر خصوبة من أجل الإكثار في معاداة السامية. وتشجع الصهيونية السياسية بوعي معاداة السامية [. . .] وتتابع منذ بداياتها سياسة إثارة كره اليهودي عمداً لتستطيع بعد ذلك، من خلال اصطناعها الرعب، تصويب الإصبع إليه وتبرير دولة يهودية ـ ميكيافيلية محضة، إن وُجدت»(٥٠).

كانت السياسات الإسرائيلية إزاء الفلسطينيين هي في أساس هذه النقمة التي تحوّلت إلى معاداة للسامية في أنحاء مختلفة. وقد رأينا قبلاً أنّ العديد من خصوم الصهيونية يتهمون الصهاينة بأنّهم أجّجوا المعاداة للسامية، لا بل إنهم حرّضوا على المحرقة. ولا تقتصر هذه الاتهامات على الاعتبارات اللاهوتية، لكنها تطال أيضاً الحقائق السياسية والثقافية. ويدّعي مناهضو الصهيونية من كل الفئات أن الاتهامات العديدة التي تضمنتها **بروتوكولات حكماء صهيون**(*)، ألا وهي الوثيقة المُزوَّرة المعادية للسامية الشائنة، المكتوبة زمن انطلقت فيه الحركة الصهيونية، قد تحققت في أيامنا.

تتهم البروتوكولات اليهود بأن لديهم مصالح سياسية خاصة هي غريبة أحياناً بالنسبة إلى مصالح البلدان التي هم مواطنون فيها، لا بل مضادة لها. وعبّر «حكماء صهيون» عن هذه المصالح. وهؤلاء «الحكماء» هم تكتّل يهودي عالمي انتشر كالأخطبوط في جميع بلدان العالم. وبدا هذا الاتهام وهمياً في بداية القرن العشرين. فاليهود هم مواطنون موالون لبلادهم، ويشاركون في جميع قطاعات المجتمع بما فيها قطاع الجيش. وبعد قرن من ذلك، وبعد نصف قرن من المحرقة، صارت المنظمات اليهودية العالمية أكثر عدداً وموجودة في معظم البلدان الصناعية وفي مجالات مهنية

---

(٥٠) I. M. Rabinowitch, «Political Zionists and the State of Israel,» *Jewish Guardian*, no. 1 (April 1974), p. 10.

(*) كتب هذه الوثائق أحد المقربين من قيصر روسيا نيكولاس الثاني ويُدعى ماثيو غولوفينسكي (Mathieu Goloveinski)، سنة ١٩٠٣ ـ ١٩٠٥. وهي تُعتبر أكبر مأساة تزويرية في القرن العشرين. والغاية منها الإيقاع بين اليهود والقيصر ولتغطية المذابح اليهودية في روسيا. وقد اتخذها هتلر ذريعة لمحاربة اليهود. وتلخص البروتوكولات حوالى عشرين اجتماعاً ضمّت يهوداً وماسونيين. واقترح حكماء صهيون من خلالها على زعماء الشعب اليهودي مشروعاً لتدمير الأنظمة الملكية والحضارة المسيحية واستخدام العنف والخداع والحروب والثورات للقضاء نهائياً عليها، وبناء السلطة اليهودية على أنقاضها، وهكذا يصبح اليهود أسياد العالم. وترجمت البروتوكولات هذه إلى جميع لغات العالم (المترجمة).

كثيرة: الحقوق والصحافة والحياة الطلابية والسياسية، إلى آخره. وتبنّت هذه المنظمات مبدأ مركزية دولة إسرائيل، واقعاً أو قانوناً، والذي ربط نشاطاتها بالسياسات الإسرائيلية ومصالحها. ويرجع إيلي بارنافي، المؤرخ وسفير إسرائيل السابق في باريس، من دون مواربة دبلوماسية، إلى «شتات جعلته إسرائيل إقطاعاً لها»[٥١].

يُعتبر مثال «مؤسسة هيلل» (Hillel) مفيداً في هذا الصدد. وسبب وجود «هيلل» هو تقديم خدمات شعائرية وثقافية للتلاميذ اليهود. وهذه المؤسسة هي نقطة التقاء ملائمة ومُرحّبة، و«كافيتريا كاشِر» (Cafétéria Cascher)، إلى آخره. وتشكل الصهيونية جزءاً من الثقافة اليهودية المعاصرة، ولهذا تنظم «هيلل» أيضاً محاضرات حول الوضع في إسرائيل، ودورات لدراسة اللغة العبرية المعاصرة وسهرات راقصة إسرائيلية. وعزّزت الانتفاضة مصلحة إسرائيل، وأصبحت «هيلل» عندئذ المحامي الرئيس عن السياسات الإسرائيلية في حرم الجامعات وأمضى مئات الطلاب الذين ثقفتهم دورات تدريبية تتعلق بتقنيات الدعاية في إسرائيل، كي يستطيعوا الدفاع عن مصالح دولة إسرائيل بشكل أفضل حين عودتهم إلى بلدهم الأصلي.

في سياق المجابهة المتوترة على أرض إسرائيل ارتبطت صورة «هيلل» العامة بنشر رسائل مؤيدة لإسرائيل بشكل خاص. وتُوزّع «هيلل» في بعض أروقة الجامعات كرّاسات تدعو إلى التطوّع في الجيش الإسرائيلي، ما يجعلها تظهر كعميل لدولة إسرائيل وتنشر المناخات العدائية إزاء الطلاب اليهود. ولا تتوجّه هذه العدائية على الإطلاق ضد «الكافيتريا كاشِر» أو ضد الدروس التلمودية التي تُنظّمها «هيلل»، لكن الطلاب اليهود يشعرون بأنفسهم محاصرين ويتضامن الكثيرون بينهم مع الصهيونية النضالية بشكل أكبر واصفين هذه العدائية بأنّها معادية للسامية. ويُعتبر نعت كل نشاط مناهض للصهيونية بأنّه معادٍ للسامية وسيلة أخرى لترسيخ الاندماج بالصهيونية. وبحسب الحاخام غولدبرغ في لندن، أنّ اليهود ارتكبوا «خطأ «مخالفاً تاريخياً» بخلطهم بين مواقف خصوم إسرائيل السياسية وحقدٍ لاهوتي لليهود تجسّده معاداة السامية الكلاسيكية. [...] نحن، اليهود، نحن نلحق ضرراً عندما نصرخ: هذا «معادٍ للسامية!»، تماماً حين نصرخ بالقوة نفسها تجاه مُعلّق ليبرالي ينتقد إجابات الجيش الإسرائيلي المغالية بشأن الفظاعات الإرهابية وتجاه فظاظة «الجبهة الوطنية» التي تنادي بصحة بروتوكولات حكماء صهيون»[٥٢].

---

(٥١) Elie Barnavi, «Sionismes,» dans: Elie Barnavi et Saul Friedländer, dirs., *Les Juifs et le XXe siècle: Dictionnaire critique* (Paris: Calmann-Lévy, 2000), p. 228.

(٥٢) David Goldberg, «Let Us Have a Sense of Proportion,» *Guardian*, 31/1/2002.

تحوَّلت تعابير التضامن مع إسرائيل أحياناً، نتيجة الكبت الذي شعر به الكثيرون من صهاينة الشتات في بداية القرن الحادي والعشرين إلى رفض لبلادهم الذاتية وإلى إدانتها. وهذا النوع من التعبير ليس معروفاً في فرنسا[٥٣] وفي بلاد أخرى، حيث اتخذت حكوماتها والرأي العام مسافة من إسرائيل. وهذا الشعور هو الذي عبَّر عنه زعماء المنظمات اليهودية المفروض أنها تُمثِّل يهود الشتات، ولو أنّ هذا التعبير جاء بأسلوبٍ أكثر لباقة.

نلاحظ أن هؤلاء الزعماء، مع أنهم جميعاً مواطنون مُتميِّزون في بلادهم، لا يتضايقون أبداً من تقديم دبلوماسي إسرائيلي على أنّه «قنصلنا» أو «سفيرنا». ولا شك في أن المسافة التي قُطعت منذ سنة ١٩٤٨ كبيرة جداً. ونتذكر أنّ موشِه شاريت (Moshé Sharett) (شرتوك (Shertok)، ١٨٩٤ ـ ١٩٦٥)، وهو من أصل روسي، وأصبح وزيراً للخارجية إثر إعلان دولة إسرائيل، اقترح إيجاد علم قومي غير العلم الذي كانت الحركة الصهيونية تستعمله منذ مؤتمر بال (Bâle). وقد تمنى، مع سعيه إلى تعزيز دعم الشتات لدولة إسرائيل، تفادي كل شك يتعلق بالتبعية المضاعفة بشأن اليهود الذين يرفعون العلم في بلادهم[٥٤]. والحال أن العديد من المراقبين لحياة اليهود لاحظوا في بداية القرن الحادي والعشرين أن الأمر لم يعد يتعلق إطلاقاً بتبعية مضاعفة، وهذا اتهام خشيه معارضون كثيرون للصهيونية في بداياتها. ويتعلق الأمر بالنسبة إلى الكثيرين من يهود الشتات بالأحرى بتبعية كاملة لدولة إسرائيل تمَّ التعبير عنها من الشتات: «أخشى أن يُولِّد دعم إسرائيل الأعمى، عاجلاً أم آجلاً، شكوكاً حول التبعية المضاعفة. وقد يبدو هذا غير معقول حالياً، لكن بصفتي موظفاً في وزارة الخارجية [الأمريكية] ومتقاعداً الآن، لدي رؤى كالكوابيس بطرد اليهود الأمريكيين من وزارة الخارجية، ومن الوكالات البالغة السرِّية، بسبب الشكوك حول دعمهم السياسة الأمريكية في الشرق الأوسط التي في الإمكان تغذيتها. ولتحمنا السماء من جوناثان بولارد (Jonathan Pollard) آخر»[٥٥].

لو أن حالة هذا الجاسوس الإسرائيلي داخل البنية التحتية العسكرية الأمريكية بقيت حالة استثنائية، فإن تحويل بولارد إلى شهيد وتحويل الدفاع عنه إلى قضية جماعية يهودية أثارت القلق العميق في وسط اليهود الأمريكيين وأصدقائهم. «إن الجانب

---

(٥٣) انظر وكالة الأنباء اليهودية في فرنسا وهي أفضل مثال لهذا الموقف الجديد: <http://www.guysen.com>.

(٥٤) Alec Mishory, «The Flag and the Emblem,» <http://www.mfa.gov.il/mfa/go.asp?MFAH0cph0>.

(٥٥) Heichler, «Israel: An Insoluble Problem,» pp. 5-6.

الذي يدعو إلى الحزن أكثر من سواه والأكثر خطراً من دون شك في ما يتعلق بقضية بولارد هو أن المطالبات بإطلاقه [من قبل المنظمات اليهودية] شكلت هدية استثنائية للمعادين للسامية [. . .]. أناشدكم: توقفوا للحظة، إسألوا أنفسكم كيف يرى مواطنوكم دفاعكم عن بولارد»(٥٦)؟

لا شك في أن تركيز عدد كبير من النشاطات اليهودية في أيدي الإسرائيليين وحلفائهم المُطلقين في الشتات أثار الشبهات. ولم يحمل الحريديم النيويوركيون لافتات كتب عليها: «نحن أمريكيون لا إسرائيليون» في أثناء التظاهرات العامة في الولايات المتحدة، لأنهم يبحثون عن عمل في «مصالح الدولة». وقد ذكَّرنا مراقب إسرائيلي يعرف الشتات جيداً ويعرف رهاناته، بهذا: « لا تنسوا أن دولة إسرائيل لا تثير المسائل ذاتها كما الأمر في سويسرا. في الإمكان أن تبقى أمريكياً صالحاً مع الاحتفاظ بتبعيتك لسويسرا. والنزاعات التي توقدها إسرائيل في العالم تجعل التبعية لدولة إسرائيل أكثر خطورة بكثير. لا بدّ من الخيار، لكني أخشى من أن يكون غير اليهود هم الذي سيختارون اللحظة المؤاتية. ونوشك نحن اليهود أن نضيّع كل ما منحنا «التحرر» إيّاه. لقد أرجعتنا الصهيونية قرنين إلى الوراء»(٥٧).

لم تقتصر تحذيرات المناهضين للصهيونية الحريديين في ما يتعلق بأخطار إسرائيل على أحياء الأصلانيين (الأرثوذكس) في بناي براك أو ويليامسبورغ. فقد أسف العديد من المؤلفين اليهود علانية أن تكون التبعية لإسرائيل قد حلّت محل اليهودية. وأكد أحد قدماء المنظمات اليهودية الذي ابتعد عن ماضيه المؤسسي وعن «المكارثية(*) الجماعية اليهودية»، أنّه بالنسبة إلى الكثير من المنظمات اليهودية «إنك إذا لم تدعم حكومة إسرائيل فإن يهوديتك عندئذ، وليس رأيك السياسي، هو موضع تساؤل»(٥٨). وشعرت مؤلفة يهودية بالخوف من أنّه إذا توصّلت المؤسسة الصهيونية إلى فرض إرادتها و«حَرْمِ» كل يهودي لا يدعم شارون، عندئذ: «ستُشوِّه الصهيونية إلى الأبد».

---

(٥٦) Ralph Peters, dans: *New York Post* (3 septembre 2003).

ورد في: *American Council for Judaïsm Special Interest Report*, vol. 32, no. 5 (2003), p. 3.

(٥٧) مقابلة مع المؤلف الذي أراد أن يبقى مجهولاً، القدس، في أيلول/ سبتمبر ٢٠٠١.

(*) نسبة إلى جوزيف رايموند ماكارثي (Joseph Raymond McCarthy) (١٩٠٨ ـ ١٩٥٧)، عضو جمهوري في مجلس الشيوخ معروف بحملاته الشرسة ضد الشيوعيين وبملاحقته عدة شخصيات ثقافية وسياسية تتعاطف أو يشتبه في تعاطفها مع الشيوعيين. وانتهت المكارثية بشجب الحزب الجمهوري لها وتوجيه مجلس الشيوخ اللوم للمحرّض عليها (المترجمة).

(٥٨) Henry Siegman, «Separating Spiritual and Political, He Pays a Price,» *New York Times*, 13/6/2002.

وتابعت قائلة: «لا بل ستُهدِّد بتدمير خَلْق وتنوُّع وعبقرية التهوُّدية الأمريكية. وستظهر الصهيونية، لا سمح الله، كأكبر خطر عرفه يهود أمريكا إطلاقاً»(٥٩).

نلاحظ إذاً علامات عديدة تشير إلى هذا الخطر الذي تشكله الصهيونية بالنسبة إلى الاستمرارية اليهودية: «لا تستطيع اليهودية، ضمن حقيقة القرن الحادي والعشرين، البقاء في أمريكا إلا كقوة أخلاقية ومعنوية جاذبة، وليس كصوت متصلِّب للسياسة الخارجية من أجل إسرائيل»(٦٠). وردَّدت جماعة «تيكون» (Tikkun)، وهي حركة أسسها الحاخام مايكل ليرنر (Michael Lerner) حول مجلة تيكون *(Tikkun)*، أصداء هذه الانشغالات، واستنكرت محاولات تقليص النشاطات اليهودية في الولايات المتحدة التي تعمل على دعم دولة إسرائيل(٦١).

والحال أنّه، رغماً عن السلطات المشتركة الرسمية، حاول النقاد اليهوديون للصهيونية تخفيف التبدل الذي حصل ضد اليهود، والذي كان لا بدّ منه بحسب رأيهم. وشعروا، مع توجههم إلى جمهور غير يهودي، بأنهم مُجبرون على «تشجيع اليهود عبر العالم على قطع الصلات مع هذه الدولة والإعلان أمام الإنسانية أن اليهودية لا تستطيع قبول أن يمثلها الهراطقة، وأن تتطلع في الوقت نفسه إلى إقامة علاقات جيدة مع جميع البشر وجميع الأمم»(٦٢). وادّعى مناهضو الصهيونية السهر على مصالح اليهود على المدى الطويل، بدلاً من نقاشات يعتبرونها عقيمة حول سياسات إسرائيل. وعلى غرار الصهاينة، يرى خصومهم أنفسهم أيضاً على أنهم الطليعة، كهؤلاء الذي يُشكلون رابطة بين ماضي الشعب اليهودي ومستقبله.

بما أن الكثيرين من خصوم الصهيونية الحريديين يعتبرون دولة إسرائيل شكلاً من أشكال الوثنية، وأن الناموس اليهودي يمنع قطعاً أن نجني منها أية فائدة، فلا بدّ لـ «المخلِّص» من أن يحرق الأبنية التي «شيَّدها الهراطقة والملحدون في أرض إسرائيل»، وإقامة أبنية أخرى صُمِّمت في نطاق القداسة. وفي الواقع، فإن الناموس اليهودي هو جذري بشأن الوثنية وبشأن الأشياء المرتبطة بها. هكذا يجب على اليهودي أن يدمِّر معبوداً من ذهب بدلاً من تحويله لاستعماله في أيِّ غرض آخر، حتى من

---

(٥٩) Alisa Solomon, «Intifada Dyptich,» *Michigan Quarterly Review*, vol. 41, no. 4 (Special Issue, Jewish in America) (2002), p. 650.

(٦٠) David Eugene Blank, «The New York Times' Strange Attack on Classical Reform Judaism,» *Issues* (Autumn 2002), pp. 5-14.

(٦١) «Tikkun,» <http://www.tikkun.org>.

(٦٢) «En Terre Sainte: L'Hécatombe - déclaration du congrès rabbinique de l'etat de New York».

أجل إطعام الفقراء. ولا يتعلق الأمر إذاً بتطور الدولة الصهيونية وتحوّلها إلى دولة مسيانية، لكن بزوالها بالأحرى. وليست لآلية هذا الزوال أية أهمية بالنسبة إلى أكثرية المناهضين الدينيين للصهيونية، شرط أن يكون سلمياً ويتفادى كلَّ سفك للدماء. لقد وثقوا بالله الذي سيجد وسيلة للتخلص من تركيبات دولة إسرائيل الحالية. ويبدو أن النصوص السياسية في الواقع لم تهمّ هؤلاء المفكرين الدينيين إطلاقاً.

لم يقتصر مناهضون آخرون للصهيونية، من الحريديم، على التحليل والإدانة. فقد اقترحوا، بسبب معارضتهم الصارمة كل سيادة يهودية في «أرض إسرائيل»، إقامة دولة ليبرالية تحل محل دولة إسرائيل وتعامل جميع مواطنيها بشكل إنساني وعادل. لكن أيَّ نظام أو أية قوة خارجية ستكون بالنسبة إليهم بمثابة إصلاح: «يعيش اليهود بسلام وبأمان في جميع أنحاء العالم في ظل الحكومات غير اليهودية، ويمكن الوضع نفسه أن يحدث هنا. وسيكون من الممكن أيضاً إنشاء نوع من «دول ـ متَّحدة» مع البلدان العربية في المنطقة. [. . .] لقد عشنا بسلام مع العرب منذ قرون، ولم يكن لدينا أي سبب لتوقّع الاضطرابات اللهم إلا بسبب المُحرّضين الصهيونيين. لقد عشتُ مع العرب في القدس خلال عقدين قبل «إعلان بلفور»، وأؤكد لكم أنهم ليسوا مختلفين إطلاقاً عن أي شخص آخر غير يهودي يعيش اليهود معه بسلام عبر العالم»[٦٣].

تُشاطر جماعة «ليف تاهور» (Lev Tahor) المناهضة للصهيونية المؤلفة بشكل كبير من إسرائيليين علمانيين أصبحوا حريديين، هذه الرؤيا المتعلقة بمستقبل «الأرض المقدسة» السياسي. وما عدا المجلد الذي يتضمن جزء كبير منه منتخبات عنوانها «طريق الخلاص» (Derekh Hatsala)، نشر الناشطون من جماعة «ليف تاهور» المُقيمون في كندا والولايات المتحدة وإسرائيل، كُتيِّبات بالانكليزية والعبرية والعربية، عرضوا فيها نقاط مُقاربتهم البارزة. وقَبِلَ هؤلاء اليهود الأصلانيون (الأرثوذكس)، على الصعيد العملي، ما عدا نقل السيادة إلى الفلسطينيين، فكرة دولة علمانية وديمقراطية ظهرت قبلاً في مطالبة منظمة التحرير الفلسطينية الرئيسية ولا تزال إلى الآن موضع اهتمام وعناية المقاومة الفلسطينية. وتشجع «ليف تاهور» هجرة الإسرائيليين لأن إسرائيل قد أصبحت خطرة من ناحية السكن فيها.

مع أنّ اليهود بدأوا يَشكُّون أكثر فأكثر في حكمة إنشاء دولة يهودية سنة ١٩٤٨، فهم يشعرون اليوم بأنهم مجبرون على دعمها لأنّها تأسست منذ نصف قرن

---

(٦٣) ورد في: Moshé Hirsch, «Reb Amrom's Last Demonstration,» *Jewish Guardian*, no. 2 (July 1974), p. 6

وتضم خمسة ملايين يهودي. وعلى العكس من ذلك، يعتبر خصوم للصهيونية من الأكثر راديكالية، أن الدولة هي بمثابة شذوذ عن التاريخ متعذر إصلاحه. وسيكون المخرج الوحيد عندئذ التخلّص من المملكة المكتسبة ضد المشيئة الإلهية. ولا بدّ، بحسب هذا المنطق، من التحرر من كل نشاط سياسي نوعي مطابق لليهود.

لقد رأينا قبلاً أن وجود إسرائيل بالذات هو تجديف بالنسبة إلى الكثيرين من خصوم الصهيونية الحريديين. ولا تُخمد المعارضة المبدئية لدولة إسرائيل شعور التضامن الذي هو جزء من التقليد والمُعاش اليهوديين. لقد صلّى خصوم الصهيونية في أثناء الحروب لأجل سلامة اليهود مع إدانتهم هيكليات الدولة التي يعتبرونها مسؤولة عن انطلاق العداوات. وقد يبدو هذا الموقف متناقضاً وطوباوياً، لكنه يبقى في إطار خصوم الصهيونية التصوُّري: تُشكل دولة إسرائيل أكبر تهديد للشعب اليهودي ولا بد إذاً من إلغائها.

يُعِدُّ بعض معارضي الصهيونية أنفسهم إذاً لحالة «ما بعد إسرائيل»، مما يُفسر الاتصالات التي يجرونها مع الفلسطينيين. وهذه الاتصالات هي رمزية أكثر مما هي جوهرية، ومنها مثلاً تسمية الحاخام موشيه هيرش (Moshé Hirsch) من مياشياريم كوزير للشؤون اليهودية الخارجية لدى السلطة الفلسطينية. وتشير رسالة رسمية مكتوبة على ورقة تحمل في أعلاها عبارة «السلطة الفلسطينية» ومُوقَّعة من ياسر عرفات، إلى أن الحملة التي يقودها مناهضو الصهيونية بخصوص الفلسطينيين أتت بثمارها على الأقل. فبعد أن شكر الحريديم على تظاهرهم ضد دولة إسرائيل، وعلى إبداء تعاطفهم مع آلام الشعب الفلسطيني خلال الانتفاضة، ختم قائلاً: «هذه التعابير هي أمثلة قيِّمة على العلاقة القديمة والراسخة بين اليهود والعرب، علاقة يعود تاريخها إلى قرون عديدة، والتي تسمح للعالم أجمع برؤية التناقض الفاضح بين قيم اليهودية الأزلية والرائعة والقيم التي تمثلها الصهيونية العدوانية. هذه التظاهرات، وهذه التعابير، ذات أهمية بالغة لأنها تسمح للشعب الفلسطيني وللعرب عبر العالم تقدير هذا الفرق الأساسي كي يفهم العالم أجمع أن أعمال دولة إسرائيل لا تعكس التقاليد والاعتقادات والشرائع اليهودية بشيء، وهذا أمر حيوي كي نستطيع التشديد على أنه ليس هناك نزاع بين العرب واليهود»[٦٤].

هذه الانفتاحات على العرب والتشديد على التسوية والتفاوض يقابلها بالنسبة إلى الحريديم المناهضين للصهيونية، الأمناء على تقليد الليونة السياسية، خزي الصهاينة

(٦٤) رسالة رسمية من ياسر عرفات إلى الحاخام موشيه هيرش، رام الله، في ٢٣ نيسان/ أبريل ٢٠٠٢.

الذين يحتقرون «تقليد الضعفاء هذا» ويشدّدون على قيم الشجاعة والفخر. وهذه القيم، بحسب خصوم الصهاينة الآتين من الحريديم كما من اليهود الليبراليين، لا تذهب عكس الحساسية التقليدية اليهودية فقط، بل إنّها تُمثّل خطراً حقيقياً بالنسبة إلى الشعب اليهودي.

إنهم يُذكّرون بأن اليهود لا يشكّلون إلا جماعة صغيرة جداً على الصعيد الكوني. وسيكون من التهوّر إذاً السعي إلى المجابهات كما يفعله اليوم السياسيون الإسرائيليون والكثيرون من الزعماء اليهود الأوفياء لهم. ولا بدّ، بحسب مناهضي الصهيونية، من ترك أوهام التعاظم والسلطان المطلق واستعادة الخيط الذهبي الذي قاد أجيالاً من اليهود. ويمر هذا الخيط الذهبي، بحسب الحاخام جون راينر من لندن، عبر إرث اليهود الروحي. وهو يتلخّص بكل بساطة في مثلٍ سائر مأخوذ من «مجموعة الشروحات الحاخامية» ـ **أفوث ربّي ناتان** *(Avoth de Rabbi Nathan)*: «مَنْ هو أكبر بطل؟ هو الذي يحُوّل عدواً إلى صديق»[٦٥]. وقد ثار هذا الحاخام الليبرالي الانكليزي ضد ذهنية الانتقام التي هي عنصر أساسي في الثقافة السياسية الإسرائيلية التي تُلوّث هي أيضاً الحياة اليهودية في الشتات: «الجواب الليّنُ يصرف الغضب والكلامُ الموجع يهيج السخط [. . .]. لا تقل «كما فعل بي هكذا أفعلُ به» [. . .] [٦٦]. وبحسبه، سيقود هذا الخيط الذهبي السلام إلى أرض إسرائيل.

يدّعي مناهضو الصهيونية أن تركيبة الدولة الصهيونية هي التي تُديم النزاع. ولا يعمل إبعاد الفلسطينيين بالذات، وهو خيارٌ مُعتَرَض عليه أكثر فأكثر في إسرائيل، إلا على تفاقم العنف على المدى الطويل، بحسب رأيهم. وهناك، مرة أخرى، توافق في الرأي حول هذه النقطة بين الصهاينة الذين يمجّدون مقاربة أكثر قوة بكثير ومناهضي الصهيونية اليهوديين الذين يطلبون تفكيك الدولة قبل أن يفوت الأوان. ويُقدِّر الفريقان أن المنطقة لن تقبل أبداً وجود دولة صهيونية في وسطها. وهما مُتفقان بالذات حول منظور مذبحة جماعية يواجهها اليهود في «أرض إسرائيل». لكن إذا كانت الدولة، بالنسبة إلى الصهاينة، هي التي يمكنها تدارك المذبحة، فالأمر بالنسبة إلى خصومهم أن الدولة وحدها هي سبب المحرقة.

كان الاتحاد السوفياتي هو الذي استوحاه الشيوعيون في العالم أجمع خلال عقود طويلة؛ وهو اليوم، كما رأينا قبلاً، يحُرّك انهياره خيال العديد من المعارضين اليهوديين للصهيونية الذين يرون فيه علامة مُنذرة بزوال دولة إسرائيل سلمياً. ويقول

---

(٦٥) John D. Rayner, «Beyond Retaliation,» *Issues* (Summer 2002), pp. 3-4.

(٦٦) الكتاب المقدس، «سفر الأمثال،» الأصحاح ١٥، الآية ١ والأصحاح ٢٤، الآية ٢٩.

بعض الخصوم اليهوديين، بالطريقة نفسها، إن دولة إسرائيل، بصفتها دولة صهيونية، يمكن أن تختفي من الخريطة من دون التسبب بضحايا. ويضيف الطابع الأيديولوجي للدولتين اللتين تأسستا بـ «انتصار الإرادة» وزناً إلى هذه المقارنة التي لم تفت إطلاقاً، إضافة إلى ذلك، الحاخام واسارمان الذي قارن قبل الحرب العالمية الثانية المصير المدَّخر للشيوعية وللاشتراكية القومية بالمصير الذي ينتظر الصهيونية: سقوط بشع[(٦٧)].

شدَّد موشِيه سوبر بقبوله فكرة تدمير الهيكليات الصهيونية على جانبها النفسي، واحتفظ هكذا بشيء من التفاؤل بخصوص وضعها موضع التطبيق: «ليس الحل مستحيلاً، وهو بوجهٍ خاص ليس مُكلفاً أبداً. لكنّنا لن نصل إليه إطلاقاً إلا بنسيان معتقداتنا الغالية التي ضحَّينا من أجلها بحياة الكثيرين ومواجهة حقائق الوضع الحالي. ويجب علينا ألا نعتبر إسرائيل البتة حلماً رومانطيقياً، إنّما علينا أن نتعلم كيف نعتبرها بلداً غير متجانس يضم عرقين من المواطنين الفخورين جداً بالمستوى نفسه، والذين يناضلون من أجل السيطرة عليه. [. . .] علينا، نحن الشعب الذي أعطى العالم كلام الأنبياء أن نجد التواضع لقبول أننا لا نملك الحكمة والشجاعة للقيام بما هو عادل»[(٦٨)].

إذاً، هو يجد أن كل نقاش حول الاحتلال يعمل على إخفاء حقيقة أخرى: أصبحت إسرائيل بحكم الواقع دولة مزدوجة الجنسية تنكر حقوق إحدى الجنسيتين السياسية[(٦٩)]. وهذا الإنكار للحقوق، بحسبه، لا يمكن أن يكون إرادة الله.

يشكل التشديد على المصلحة من أجل حقوق الإنسان جزءاً من تغريب المجال الثقافي الإسرائيلي. وتحاول حقيقة النزاع المستمر مع الفلسطينيين والتحديات التي تطرحها للحفاظ على وضع بطولي أن تجعل فكرة دولة ليبرالية أكثر قبولاً ومساواة. ويعكس تصريح صادر عن «نيتورا كارتا» مخرجاً مشتركاً يبرز في خطاب مختلف

---

(٦٧) Elchonon Wasserman, *Epoch of the Messiah* (New York: Otzar Hasefarim, 1985).

(٦٨) Sober, *Beyond the Jewish Sate: Confessions of a Former Zionist*, p. 26.

(٦٩) انتشرت هذه الفكرة في إسرائيل كما في الشتات. هكذا تبنّى الاختصاصي في الشؤون الفلسطينية الذائع الصيت هذه الفكرة، وهو مساعد عمدة القدس سابقاً، ووجدها كأنها الحل الوحيد الباقي، انظر: Meron Benveniste, «The Binational Option,» *Haaretz*, 7/11/2002, and Yair Sheley, «The Letters and a Binational State,» *Haaretz*, 31/8/2003.

ظهرت هذه الفكرة في الشتات أيضاً كأنها «الأمل الأخير»، انظر: Yakov M. Rabkin, «A Glimmer of Hope,» *Tikkun* (July- August 2002), pp. 56-61.

من أجل إلقاء نظرة شاملة على الآراء بشأن دولة بين الأردن والبحر، انظر: < http://www.one-democratic-state.org >.

الجماعات المناهضة للصهيونية كما في خطاب مثقّفي ما بعد الصهيونية: «بعد أربع وخمسين سنة من الآلام والموت بالنسبة إلى الفلسطينيين، حان الوقت للاعتراف بأن التجربة الصهيونية كانت غلطة مأساوية، وأن وضع حدٍّ لها بأسرع ما يمكن سيكون أفضل بالنسبة إلى البشرية».

تسعى جميع هذه الجماعات اليهودية، ولو أنّها تختلف حول طريقة ممارسة التوراة، لذوبان سلمي لدولة إسرائيل دون إنكار حق اليهود مع ذلك في الإقامة في «الأرض المقدسة» بموافقة جيرانهم. وتتفق هذه الجماعات في ما يتعلق بواقع أن تركيبة الدولة الصهيونية تُزعزع جهود السلام بين إسرائيل والفلسطينيين. وستكون هذه الجهود، بحسبها، عقيمة بكل بساطة: «[. . .] لأنّها تتشاطر بداية محتومة: فهي تستند إلى المسلّمة القائلة بأن دولة إسرائيل يجب أن توجد. وهي تعتبر خلافاً لبدهية نصف قرن من التاريخ اليهودي أن وجود إسرائيل هو بمثابة انتشار إيجابي للشعب اليهودي. [. . .] إننا نسأل، بمساعدة الله، أن نرى زوال إسرائيل سلمياً. وسنعيد الأرض إلى الذين سكنوها منذ قرون، نعيدها إلى الشعب الفلسطيني. وسنعمل تحت سلطتهم من أجل حلٍّ عادل لجميع المشاكل بين اليهود والفلسطينيين التي نتجت خلال فترة السيادة الصهيونية القصيرة. [. . .] هذا ما نقدمه إذاً كبديل من الفظاعة الحالية ـ صورة شعب يهودي متحرر من الحاجة إلى أن يَقتل وإلى أن يُقتل، متحرر ليُتابع واجبه الإلهي في ممارسة شعائره التوراتية، وحرّ أخيراً في أن يعيش بسلام واحترام مع جميع البشر»(٧٠).

ليس تاريخ معارضة اليهودية للصهيونية واحداً. وبقيت البراهين اللاهوتية التي استخدمها خصوم الصهيونية ثابتة على نطاق واسع منذ استعمالهم الأول للحرب الكلامية في نهاية القرن التاسع عشر. ومع أن حياة اليهود طرأت عليها تحولات وفواجع كبيرة خلال القرن العشرين، فإن مناهضي الصهيونية أدرجوا هذه الأحداث في المخطط التقليدي ولم يُغيِّروا خطابهم إلا قليلاً. ويتابع مناهضو الصهيونية عن كثب تطور المجتمع الإسرائيلي مع تأويلهم هذا التطور في الإطار المفهومي اليهودي الذي يبقى ثابتاً جوهرياً.

هذا صحيح أنهم يهاجمون جوانب مختلفة للصهيونية ولدولة إسرائيل: بالنسبة إلى بعضهم، إنها الهوية اليهودية الجديدة المتحررة من «عبودية السماء»، وبالنسبة إلى بعض آخر، فالأمر يتعلق بالأحرى بطابع المشروع الصهيوني القومي، وبالنسبة

---

(٧٠) Yisroel D. Weiss, «Toward a Lasting Middle East Peace,» tract du Netouré Karta International, 11 December 2001.

إلى الكثيرين أيضاً فهو المشروع المسياني الذي تمنع دولة إسرائيل من تحقيقه.

لم تكن الصهيونية متراصَّة إطلاقاً، وقد عكست معاداة السامية هذا التعقيد بشكل كبير. فقد جذبت الصهيونية انتباه العديد من الباحثين بتركيبتها من عدة اتجاهات، وبتمزقها نتيجة الجدالات الأيديولوجية اللاذعة[٧١]. لكن كثرة المقاربات التي نجدها في قلب التفكير اليهودي المناهض للصهيونية لا تُتَرجم بتطور معاداة السامية بالذات. فالشريعة اليهودية تغيرَّت كثيراً في الماضي مع بقائها موحَّدة في حدود تقليد مُعين. وعلى العكس، فإن التأويلات ذات الطابع الأخلاقي أو السياسي أو الفلسفي، تغيَّرت قليلاً مع الزمن في غياب كل محاولة لتوحِيدها، وبقيت مختلفة، لا بل متباعدة. وإلى جانب تطور الشريعة الشفوية التي يجب أن تبقي ذاتها في إطار مُعينَّ، بقي هناك تَنوُّع كبير بشأن التأويلات اللاهوتية البعيدة كثيراً عن البُعد الزمني. ولم تُغيِّر المصالحات المنتظمة التي قام بها المواطنون اليهود المناهضون للصهيونية واللاصهاينة مع المجتمع الإسرائيلي ومع ظاهرة الدولة، صلتهم اللاهوتية بهذه الظواهر التاريخية إطلاقاً. وهذه الخصوصية هي ذاتية في الأوساط الحريدية، كما في الأوساط اليهودية الليبرالية: الاثنان يستوحيان قِيَم التوراة التي يعتبرانها أزلية، وهما غير مستعدين للمجازفة بها.

---

(٧١) انظر على سبيل المثال: Hershel Edelheit and Abraham J. Edelheit, *History of Zionism: A Handbook and Dictionary* ([Boulder, CO]: Westview, [2000]), and Amnon Rubinstein, *From Herzl to Rabin: The Changing Image of Zionism* (New York: Holmes and Meier, 2002).

خاتمـــــــة

أما المستمع لي فيسكن آمناً ويستريح من خوف الشر[1].

كانت خطيبةٌ ووالدها، وكلاهما من الممارسين لشعائرهما الدينية، في الأسبوع الماضي، بصدد الكلام بحميمية في أحد المقاهي، عشية العرس. وفجأة حطم انفجار مُخططهما. وخطف انتحاري فلسطيني حياة خمسة عشر شخصاً في أقل من ثانية. وفي اليوم التالي، رافق الذين كانوا يستعدون لحضور حفلة الزواج جثتي الأب وابنته إلى المقبرة. وردَّد مقطع للنبي عاموس أصداءه بشدة أمام الحشد الذي جاء لتكريم الفقيدين: «ويكونُ في ذلك اليوم، يقولُ السيِّد الرب، أنّي أُغَيِّبُ الشمس في الظُّهر، وأُقتم الأرضَ في يوم نور. وأُحوِّلُ أعيادكم نوحاً وجميعَ أغانيكم مراثيَ»[2].

كان اختلاف هذه الجنازة عن جنازات أخرى كثيرة لضحايا الأعمال الإرهابية هو عدم سماع أي تعبير عن الحقد أو الغضب إزاء العرب. لقد خيَّمت بالأحرى روح الخشوع والاستبطان الخاص بهذه الفترة التي تسبق حلول السنة اليهودية الجديدة على المكان والأجواء المحيطة به.

يموت اليهود الممارسون لشعائرهم الدينية، بمن فيهم الحريديم، كما يموت جميع الناس في موجة الإرهاب التي تتدفق حالياً على الأرض المقدسة. وانفجر باص يغصُّ بالحريديم العائدين من حائط المبكى أودى بحياة عشرين ضحية. وكان مما أدهش الكثيرين من الإسرائيليين الوقار والاتضاع اللذان تحلّى بهما الحريديم في تحمل الفاجعة. فبدلاً من مشاعر الحقد والانتقام، تساءل الحريديم أين أخطأوا. وشوهدت تتمة الأعمال الإرهابية على جدران مياشياريم التي حملت نداءات تدعو إلى إهمال

---

(١) الكتاب المقدس، «سفر الأمثال،» الأصحاح ١، الآية ٣٣.

(٢) المصدر نفسه، «سفر عاموس،» الأصحاح ٨، الآيتان ٩ ـ ١٠.

الادعاءات بأن هناك سيطرة صهيونية على الأرض المُقدَّسة التي جعلوا منها «فخّاً دموياً لا منفذ له».

برهنت المعارضة اليهودية للصهيونية على صلابة كبيرة: هناك إدراك عام تقريباً لنجاحات إسرائيل وانتصاراتها العسكرية وانطلاقتها الاقتصادية. إلا أن هذه النجاحات لم تُضعف النقاد إطلاقاً، لا بل جعلتهم أحياناً أكثر جذرية. وفي حين أن كثيرين من غير الصهيونيين تأقلموا مع السلطات المحلية في حياتهم العادية من دون التلفظ إطلاقاً بعبارة «دولة إسرائيل»، إلا أنه مع ذلك، بقيت المعارضة حازمة في ما يتعلق بشرعية الدولة في الاستمرارية اليهودية. وتأكد اليهود أكثر فأكثر من أن المحاولة الصهيونية في «حل المشكل اليهودي»، كما محاولات كثيرة طابعها سياسي، انتهت إلى مأساة: وحدها العودة إلى التوراة وإلى قيمها تضمن مستقبلاً لليهود.

تغيّر توازن القوى طبعاً في وسط العالم اليهودي لمصلحة الصهاينة جذرياً. وإذا كانت أصوات مناهضي الصهيونية في منعطف القرن الحادي والعشرين قد تردَّدت عالياً وبقوة، فإن الصهاينة سيطروا بعد قرن من ذلك على وسائل الإعلام اليهودية ومارسوا بعض التأثير في الصحافة بصورة عامة. ولا تُفسَّر مثابرة مناهضي الصهيونية في هذا السياق إلا بصلابة معتقدهم وبإخلاصهم لقضيتهم.

ليست الصلة بين الديني والسياسي التي هي في صلب هذه الدراسة مُتماثلة إطلاقاً في مختلف الأوساط المناهضة للصهيونية. ولا يهتم البعض منهم، مثل الساتماريين، بالحلول السياسية قط، ويقوم بعض آخر مثل «مجلس اليهودية الأمريكي» أو جماعة «ليف تاهور» الحسيدية، بصياغة تسويات سياسية، لا بل بنسج علاقات مع بعض المعارضين العرب للصهيونية.

هناك أيضاً مناهضون للصهيونية يهوديون يجلسون في الكنيست ويشاركون في حياة بلدهم السياسية، مع إنكارهم شرعية تركيبة الدولة الصهيونية. ويشدِّد جميعهم على أوَّلية التوراة والقيم التي تحملها. وكانت شيطنة الصهيونية المتداولة كفاية بين الحربين العالميتين قد خَمدت بعض الشيء، ولو أن الأسس اللاهوتية لهذه «الشيطنة» بقيت سليمة ولم تُضيَّع من قيمتها إطلاقاً بالنسبة إلى عدد كبير من مناهضي الصهيونية اليهوديين. وتستوحي الاتهامات الإجمالية التي يوجهها الحاخام فيبرمان (Weberman) من التقليد المتعلق بهذه «الشيطنة».

يمكن المعارضة اليهودية للصهيونية أن تظهر عديمة الأهمية. فالمدى الرقمي لهذه المعارضة يبقى محدوداً، ويجهل معظم اليهود الرهانات اليهودية التي تحركها. والحال أنها ليست ديمومة هذه المعارضة هي التي جعلتها مهمة. «يشير تاريخ اليهود ككل إلى

أن أقليات مُتشدِّدة تحاول أن تصبح أكثريات ظافرة»، هذا ما لاحظه مؤلف عن تاريخ اليهود في ما يتعلق بخصوم الصهيونية الذي قذَّر الصهيونية، لا بل أعجب بها، وكانت أقلية بين اليهود سابقاً[٣]. ومن المفيد عندئذ فهم أصول هذه المعارضة ومقاصدها. على كلٍّ حال، تظهر الأكثرية العلمانية من الشعب اليهودي، إلى أيامنا، هامشية بكل تأكيد، بالنسبة إلى الاستمرارية اليهودية كما كانت معروفة خلال ما يزيد على الثلاثة آلاف عام. وفي هذا المنظور، فإن خصوم الصهيونية اليهوديين سيظهرون كحاملي راية الاستمرارية التي تسطع شرارتها في كل مكان حيث توجد جماعات يهودية اليوم. وإنّه لذو مغزى أن تكون الحملة الإسرائيلية المؤيدة للمؤسسة اليهودية في الولايات المتحدة في حالة ابتعاد أكثر فأكثر بالنسبة إلى ظاهرة «انفكاك» اليهود الأمريكيين المتزايدة عن إسرائيل[٤].

بقي الحاخامون المناهضون للصهيونية متفائلين: «الحجر الذي رفضه البناؤون قد صار رأسَ الزاوية»[٥]. وفي الواقع، لعبت الأقليات دوراً حاسماً في التاريخ اليهودي. ويُقيِّم ليبوفيتز هذا الدور هكذا: «ليس هناك أي شك في أنّه حصل انحراف كبير بالنسبة إلى معايير اليهودية التوراتية في العصر التوراتي أو حتّى في عصر الهيكل الثاني. لكن العمل الحاسم كان أن التاريخ تقيأ هذه الانحرافات في وسط الشعب اليهودي. كانت أكثرية الشعب اليهودي خلال القسم الأكبر من المرحلة التوراتية تعبد البعل وعشتار و«عجل ذهب» ياربعام بن ناباط. وبقي هؤلاء الذين لم يعبدوا البعل مُستمرين. وفي الإمكان التحقق من الأمر نفسه بخصوص الهلّينيين في عصر الهيكل الثاني»[٦].

تُظهر قصة منسوبة إلى الحاخام إيبوشوتز (Eyboschütz) جيداً أهمية الأقليات الأمينة على التوراة بالنسبة إلى اليهودية. ولاحظ علاّمة مسيحي أن التقليد اليهودي أقرَّ بأنّه «يجب الحكم من جهة الكثيرين»[٧]. وتابع أنه: سيكون منطقياً أن ينضم اليهود إلى أكثرية الأمم التي لا تتبع اليهودية. وأجاب الحاخام: «لا تطبق قاعدة الأكثرية إلا في حالة الشك، عندما تكون الحقيقة غير معروفة. لكن عندما لا يكون هناك شك،

(٣) Paul Johnson, *A History of the Jews* (New York: Harper and Row, 1987), p. 549.

(٤) Ofira Seliktar, *Divided We Stand: American Jews, Israel, and the Peace Process* (Westport, CT: Praeger, 2002).

(٥) الكتاب المقدس، «سفر المزامير،» المزمور ١١٨، الآية ٢٢.

(٦) Yeshayahu Leibowitz, *Peuple, terre, état*, trad. de l'hébreu par Gérard Haddad et Catherine Neuve-Eglise; préf. de Gérard Haddad (Paris: Plon, 1995), p. 159.

(٧) الكتاب المقدس، «سفر الخروج،» الأصحاح ٢٣، الآية ٢. كما تمّ تأويل النص في الناموس الشفوي.

وعندما نعلم جيداً أين توجد الحقيقة، فلن يكون لرأي الأكثرية أي تأثير. نحن مقتنعون بصحة توراتنا المقدسة وليس لدينا أي شك في ذلك. هكذا لا تؤثر فينا إطلاقاً هذه الأكثرية التي هي ضدنا ولا تستطيع أن تجعلنا ننحرف عن طريقنا».

نقل الحاخام واسارمان هذه القصة في سياق هجوم ضد الصهاينة والعلمانيين الذين بدوا له أنهم يشكلون أكثرية عشية الحرب العالمية الثانية(٨).

لم تكن الكمية، في الحقيقة، مَوْطن قوة اليهود أبداً. وتتكلم آيات توراتية عديدة عن حب الله لشعبه الذي يحبه بسبب طاعته للتوراة وليس لعدده أو لقوته المادية. وانشقاق الأقلية هو تقليد محترم داخل اليهودية. لم يكن يشوع وكالِب بن يَفنا إلا اثنين حين واجها عشرة روّاد آخرين في أرض إسرائيل، وسُجن النبي إرميا بسبب كلامه التشاؤمي وانفصل يوحنان بن زكاي(*) عن غالبية شعبه في القدس/ أورشليم المحاصرة، وتحدّى الحاخام جاكوب ساسبورتا (Jacob Sasportas) (١٦١٠ ـ ١٦٩٨) الأكثرية المتحمّسة لمسيانية شابتاي تسيفي، وقد تكون اللائحة طويلة. وإذا كانت الأكثرية جازمة في شأن التشريع، فإن الأقلية غالباً هي التي تتغلب في النهاية في شأن الأفكار والمعتقدات. ويذكر النقاد الحاخاميون للصهيونية غالباً مثلاً معروفاً جيداً: «إن قبساً من نور يبدّد الظلمات الكبيرة».

يبرز الارتباط بدولة إسرائيل وبالصهيونية مختلف الأمثلة السلوكية والصورة عن الذات التي يتطلع اليهود إليها. ولا يتطابق محور الاستقطاب الجديد على أيٍّ من هذه التفرُّعات: أشكيناز ـ سفارديون، ممارسون للشعائر الدينية ـ غير ممارسين لها، متشدّدون ـ غير متشدّدين، حسيديون ـ ميتناغديم. ونجد في كل من هذه الفئات يهوداً يعتبرون الفخر القومي، لا بل بعض الكبرياء، قيمة إيجابية ويدعمون بحماسة الدولة التي تُجسد هذا الاندفاع الحيوي وانتصار الإرادة. لكن كل فئة من هذه الفئات تضم يهوداً يرون أن فكرة دولة يهودية والثمن البشري والأخلاقي الذي تتطلبه خصوصاً ينكران كل ما تعلّمه اليهودية، وبخاصة القيمة الأساسية للرحمة والحياء والإحسان. ويجب، بالنسبة إليهم، أن تتمحور الوحدة اليهودية حول التوراة بدلاً من التمحور حول العلم الإسرائيلي. وهم يخشون أن تلحق دولة إسرائيل ضرراً برسالة اليهودية الكونية.

يُهدد هذا الاستقطاب بتقسيم اليهود بشكل يتعذر إصلاحه كما فعل مجيء المسيحية التي كانت أولاً، ولنتذكّر ذلك، مجموعة معتقدات جماعة يهودية صغيرة. فالمسيحية

---

(٨) Elchonon Wasserman, *Epoch of the Messiah* (New York: Otzar Hasefarim, 1985), p. 42.

(*) قائد عبراني خالف نصيحة إرميا واقتاد الشعب إلى مصر (المترجمة).

نجمت عن قراءة يونانية للتوراة، وهي انفصلت مع الزمن عن اليهودية التي بقيت أقلية. وتعكس الصهيونية قراءة قومية ورومانطيقية للتوراة، وقد عرفت كيف تفرض رؤيتها على الأكثرية، كما المسيحية قبلها. والمنشقّون الذين يرفضون هذه الرؤيا القومية باعتبارها معاكسة للتقليد اليهودي هم أقليات، إلا أنهم ليسوا هامشيين دون شك.

يبقى أن نرى إذا كان الصدع الحاصل بين المدافعين عن اليهودية ومؤيدي القومية اليهودية قد يلتحم، أو أن الصهيونية، على العكس، ستتبلور في مركز هويّاتي على غرار المسيحية. فهل ستصبح أسطورة أنتايوس (Antée)(*) التي استعملها شارون في مذكراته هي المسيطرة؟ هل ستحل محل الكلام التوراتي عن الصلة المشروطة والهشّة بأرض إسرائيل في أذهان اليهود؟

من المحتمل أن المعارضة الصهيونية باسم التوراة ستبقى طويلاً بقدر ما سيستمر المشروع الصهيوني في «الأرض المقدّسة». ولو أنّ كثيرين من الحريديم يشعرون حالياً ببعض التماثل مع رؤيا العالم الصهيونية، يبقى هذا التماثل انفعالياً وظرفياً: يبقى مفتقراً إلى قاعدة لاهوتية والأفكار التي يعرضها هذا الكتاب لم تفقد شيئاً من سلطتها بالنسبة إليهم. وسيكون من الصعب في السياق الحريدي رفض سلطة أمثال هافتز حاييم أو بريسكر روف، الربيّ ساتمار أو الربيّ لوبافيتش، أو نسبتها إلى أي شيء آخر.

كذلك لم تفقد حجج الحركة الليبرالية المناهضة للصهيونية إطلاقاً عصريتها. فبالنسبة إلى المؤرخ توماس كولسكي (Thomas Kolsky)، هناك تنبؤات عديدة ظهرت أنها صحيحة: «لم تصبح إسرائيل دولة طبيعية. لم تصبح نوراً للأمم. لقد تأسست، ويا للسخرية، لتحرير اليهود من معاداة السامية ومن عزلهم في «غيتو» وتوفير ملجأ لهم، لكن إسرائيل أصبحت دولة ـ محمية عسكرية، وأمة تشبه «غيتواً إقليمياً» محاطاً بجيران عدائيين [. . .]. إن التنبؤات المشؤومة [. . .] تتابع ملاحقة الصهاينة»(٩).

صحيح أن رفض الحريديم الصهيونية يفسره في جزء منه رفضهم الحداثة، ولو أنه رفض انتقائي. والحال أن المعارضة التي أعلنها اليهود الليبراليون، الحداثيون كلياً مع ذلك، تبرز الأساس المشترك لكل معارضة للصهيونية، خصوصاً التأكيد على الطابع الذاتي (القيم، الممارسات، المعتقدات) لما يشكل الواقع اليهودي. ويتعلق الأمر جوهرياً بمعارضة للتعريف الموضوعي (القومي، العنصري، إلى آخره) لليهودي التي تشكل، إضافة إلى ذلك، أساس معاداة السامية و«المحرقة» بالذات.

(*) في الميثولوجيا الإغريقية أن قوته كانت تعود إليه عندما يلمس الأرض (المترجمة).

(٩) ورد في: Allan C. Brownfeld, «Zionism at 100: Remembering Its often Prophetic Jewish Critics,» *Issues* (Summer 1997).

يدّعي مناهضو الصهيونية اليهوديون، بالاستناد إلى الرسالة النبوية عن العدل والسلام اللذين يوجدان في التوراة، أن كل ما هو مضاد للتوراة لا يمكنه الاستمرار أبداً. لهذا السبب، فإن الجدل حول الصهيونية والدولة التي نتجت منها يكتسب أحياناً نبرة درامية في خطاب الصهاينة الذين يرون فيها إتمام التاريخ اليهودي النهائي، كما في بعض تدخلات المشّهرين بهم الذين ينسبون إليهم قوة شيطانية. والحال أن المؤرخ الإسرائيلي بواز أفرون (Boas Efron) يُذكّرنا، في مقابلة مع ليبوفيتز، بالطابع المؤقت والعابر لكل منظمة سياسية. ويضيف معنى نسبياً على المسألة التي تهمنا، ويلقي ضوءاً ألطف عليها، ويجردها من معناها الدرامي أو الشيطاني: «إن إسرائيل وجميع دول العالم تظهر وتزول. وستزول دولة إسرائيل بكل تأكيد خلال مئة سنة أو ثلاثمائة سنة أو خمسمائة سنة. لكن أنا أفترض أن الشعب اليهودي سيبقى، وربّما لآلاف السنين بعد. ولا يمثل وجود هذه الدولة أيّة أهمية لبقاء الشعب اليهودي. فيهود العالم يستطيعون أن يعيشوا جيداً من دونها»(١٠).

تعتبر انطلاقة القومية اليهودية في أوروبا ظاهرة متأخرة نسبياً بالنسبة إلى القارة. وقد رأينا أن الصهيونية ودولة إسرائيل قد غيَّرتا بعمق الصورة التي يملكها يهود كثيرون عنهم بالذات والتي يطلقونها في العالم. على هذا الصعيد، فإن الانقطاع هو أكثر وضوحاً مما هو عليه في حالة أية جماعة أخرى تتطلع نخبة فيها ـ مع الأمل بالحفاظ على الشعب بشكل أفضل ـ إلى الاستقلال أو بلوغه. لكن المفارقة اليهودية تبقى مفيدة: بمحاولة الحفاظ على الشعب بهذا الشكل كان الانتهاء إلى تغييره إلى درجة جَعلِه لا يُعرف بسهولة، وزيادة على ذلك، كان الانتهاء إلى أن يُصنع منه هدف نزاع عسكري مزمن .**ويبقى مصير مشروع التحديث الغربي - هذا الذي هو الصهيونية ـ في منطقة ثقافتها تقليدية، غير مؤكد بدوره.**

ومعيار أن التوراة لا تتوجه إلى اليهود إلا كما يتوجَّه إلى شعب قائد يجب على مِثالِه أن يعلّم جميع البشر ويوحي إليهم ويؤثر فيهم، فإن الجدل الذي تتابع الصهيونية وما يتعلق بها إثارته يتضمن أيضاً دروساً بالنسبة إلى شعوب أخرى من غير اليهود.

القدس في ١٦ أيلول/ سبتمبر ٢٠٠٣

---

(١٠) Leibowitz, *Peuple, terre, état*, p. 154.

تعريـــف بالأعـلام

من أجل تسهيل قراءة هذا الكتاب، فإن هذه اللائحة تتضمن معطيات عن سيرة حياة شخصيات تُوفِّيت في القرنين التاسع عشر والعشرين، ووردت أسماؤها غير مرة في الكتاب. وتتضمن أيضاً توضيحات عن الذين يحملون اسم العائلة نفسها. وتعكس الأسماء باللاتينية لفظ العبرية الحديثة. كذلك يمكن تهجئة الأسماء نفسها بطريقة مختلفة عندما يُشار إليها في مصادر لُغَتُها أوروبية تستعمل أنواعاً أخرى من النَقْحَرة.

Alkalaï, Yehuda (١٧٩٨-١٨٧٨)

ولد في سرايفو (الامبراطورية النمساوية)، وتابع مهنة حاخامية مركِّزاً على قواعد العبرية والكابالانية، واهتم أيضاً باستعمار الأرض المقدسة وأقام فيها قبل وفاته بعدة سنوات، واعتبر أحد روَّاد الصهيونية.

Alterman, Nathan (١٩١٠ ـ ١٩٧٠)

ولد في وارسو (الإمبراطورية الروسية)، وأقام في تل أبيب وعمره خمسة عشر عاماً. نشر منذ الثلاثينيات قصائد مضمونها قومي، وأصبح الناطق الشعري للحركة الصهيونية. نال شهرة واسعة كمؤلف لعدة نصوص وطنية، ولصراعه ضد السلطات البريطانية بشكل خاص. صارع من أجل ضم إسرائيل جميع الأراضي المحتلة سنة ١٩٦٧.

Arendt, Hannah (١٩٠٦ ـ ١٩٧٥)

مثقفة يهودية ألمانية. تابعت دروساً في الفلسفة قبل أن تترك ألمانيا إلى فرنسا سنة ١٩٣٣. واستقرت في الولايات المتحدة منذ سنة ١٩٤١ حيث كتبت مؤلفاتها الكبيرة: **أصول الكليانية** *(The Origins of Totalitarianism)*; *The Condition of Modem Man* and *Eichmann in Jérusalem*.

Begin, Menahem (١٩١٣ ـ ١٩٩٢)

ولد في Brest-Litovsk (الامبراطورية الروسية). صهيوني ملتزم منذ نعومة أظفاره، شارك في حركة بيتار (Betar) بقيادة جابوتنسكي ولعب دوراً فعالاً فيها، في السنة ١٩٣٠. قاد حركة إرغون (Irgoun) بين سنة ١٩٤٤ إلى سنة ١٩٤٨، وهي حركة سرية إرهابية في فلسطين. وتابع لعب دورٍ ناشط في السياسة الإسرائيلية، وتولى رئاسة الحكومة بين سنتي ١٩٧٧ و١٩٨٢.

Ben Gourion, David (١٨٨٦ ـ ١٩٧٣)

ولد في Plonsk (الإمبراطورية الروسية) من أب صهيوني. لعب دوراً في الحركة الصهيونية (Ezra)، وكان لا يزال مراهقاً. أسس الاتحاد العمالي «الهستدروت» (Histadrout) الذي يشكل البنية التحتية للدولة المقبلة. أعلن دولة إسرائيل سنة ١٩٤٨ وأصبح رئيس وزرائها.

Ben Yahouda, Eliezer (١٨٥٨ ـ ١٩٢٢)

ولد في ليتوانيا (الامبراطورية الروسية)، ترك وطنه إلى القدس حيث كَرَّس حياته لمكانة العبرية وترسيخها، ناقلاً اصطلاحها التعبيري القديم إلى لغة حديثة. كان منزله العائلي أول من استعمل العبرية في الحياة العادية، في الوسط الأشكينازي، أثارت معارضته الشرسة لليهودية التقليدية عداوة الجماعات اليهودية المقيمة في فلسطين عندما وصل إليها سنة ١٨٨١.

Berdyczewski, Micha Joseph (١٨٦٥ ـ ١٩٢١)

كاتب وفيلسوف ولد في Podolie (الامبراطورية الروسية). ترك المدرسة التلمودية (Volozhine) يافعاً ليتابع دراسات أدبية في سويسرا وألمانيا، وباشر بعد ذلك مهنة أدبية باليديشية والعبرية. شارك في الجدالات حول الصهيونية، مهاجماً هيرتزل (Herzel) وأحاد ها عام (Ahad-Ha-Am) أحياناً.

Berger, Elmer (١٩٠٨ ـ ١٩٩٦)

حاخام اليهودية الليبرالية الكلاسيكية (Reform Judaism)، ولد في كليفلاند (Cleveland). نشر محاولة سنة ١٩٤٢ تحت عنوان: *Why I am a Non-Zionist* غيّرت مجرى عمله. أصبح نائب رئيس «مجلس اليهودية الأمريكي»، وهو منظمة تدعو إلى معارضة الصهيونية قائمة على تقليد اليهودية الليبرالية. ساعد سنة ١٩٦٩ في تأسيس: «American Jewish Alternatives to Zionism».

Bialik, Haïm Nahman (١٨٧٣ ـ ١٩٣٤)

ولد في Radi (الامبراطورية الروسية) في عائلة يهودية تقليدية. ترك دراساته التلمودية في مدرسة (Volozhine) في سن مبكرة وأصبح عضواً في حركة (Hovevei Tsion). تميّز من سواه في الحلقات الأدبية الروسية، كذلك الأمر في ألمانيا وفلسطين في ما بعد. واعتبرت أعمال بياليك كأعمال كلاسيكية في الحلقات الصهيونية.

Blau, Amram (١٨٩٤ ـ ١٩٧٤)

ولد في القدس، عارض الصهيونية وأسس حركة نتورا كارتا (Netouré Karta). لم يغير موقفه حتى بعد إعلان دولة إسرائيل ورفض الاعتراف بها. قادته احتجاجاته، الصاخبة أحياناً، إلى قضاء بعض الفترات في السجن. أمضى حياته في القدس، ما عدا بعض السنوات التي قضاها في Beni-Brak. تزوج سنة ١٩٦٥، بعد وفاة زوجته الأولى من مُتهوّدة حديثاً (انظر السيرة التالية).

Blau, Ruth (١٩٢٠ ـ ٢٠٠٠)

ولدت في وسط كاثوليكي فرنسي في مدينة Calais. دخلت في المقاومة بعد الحرب العالمية الثانية، وساعدت اليهود المضطهدين إلى جانب نشاطاتها الأخرى. اعتنقت اليهودية مع ابنها سنة ١٩٥١. وقبل أن تصبح زوجة الحاخام بلاو (Blau) الثانية، شاركت في العديد من النشاطات المناهضة للصهيونية.

Bloch, Joseph Samuel (١٨٥٠ ـ ١٩٢٣)

مؤلف وحاخام نمساوي. احتج على معاداة السامية الشديدة في ذلك الحين وناضل من أجل قبول اليهود اجتماعياً. ناضل أيضاً كمواطن نمساوي ضد الصهيونية مُشدداً على طابع اليهودية العالمي.

Brenner, Joseph Haïm (١٨٨١ ـ ١٩٢١)

ولد في أوكرانيا (الامبراطورية الروسية). هرب من بلاده في بداية الحرب ضد اليابان ليتجنّب الخدمة العسكرية. وصل إلى فلسطين سنة ١٩٠٩، وأصبح شخصية أدبية وسط ناشطي الهجرة الثانية (بين سنتي ١٩٠٤ و ١٩١٤). عاب التقليد اليهودي واليهودية بصورة عامة في كتاباته. توفي سنة ١٩٢١ ضحية اضطرابات مناهضة للصهيونية (عربية).

(١٩٨١ ـ ١٩١٥) Dayan, Moshé

ولد من أم وأب روسيين في فلسطين (Kibboutz Degany Alef). لعب دوراً في الهاغانا منذ سنة ١٩٢٠، وبقي ناشطاً فيها حتى سنة ١٩٤٨. وقام بعد ذلك بمهنة عسكرية حتى سنة ١٩٥٨، ثم انسحب من الجيش ليعمل في وزارات مختلفة. احتل مكاناً مُهماً في مجال الدفاع والدبلوماسية في إسرائيل حتى سنة ١٩٧٩.

Ginzberg, Asher Hirsh اسمه المستعار أحاد ها عام «Ahad Ha-Am» (١٨٥٦- ١٩٢٧)

ولد قرب Kiev (الامبراطورية الروسية) في عائلة حسيدية. أصبح شخصية أساسية ومؤثرة في الحركة الصهيونية الروحية، مع متابعته نشاطات تجارية وإدارية، كما أصبح زعيم حركة Hibbat Tsion.

(١٩٢٢ ـ ١٨٥٦) Gordon, Aaron David

ولد في Podolie (الامبراطورية الروسية) في عائلة يهودية ممارسة لشعائرها الدينية. اهتم بحركة Hovevei Tsion ورحل إلى فلسطين وعمره سبعة وأربعون عاماً. نسب إلى الزراعة والعمل في الأرض دوراً شبه ديني، موحياً بهذا إلى أكثر من جيل من العمال والمزارعين الصهيونيين.

(١٨٩٢ ـ ١٨٣١) Gordon, Yehuda Leib

ولد في ليتوانيا (الامبراطورية الروسية). أصبح أحد مناصري الهسكلة (Haskala)، وترجم أعمالاً كلاسيكية روسية وغربية إلى اللغة العبرية. وحرَّر دوريات عديدة باللغة العبرية والروسية موجهة إلى اليهود الراقين. وشدّد كمناهض مشهور لليهودية على أهمية تحرير الاستيطان الصهيوني في أرض إسرائيل من كل أثر لليهودية.

(١٩١٨ ـ ١٨٣٥) Güdemann, Moritz

حاخام من أصل ألماني. تحمل مسؤولية قيادة الجماعة اليهودية في يينا سنة ١٨٩١. هاجم الصهيونية خاصة في كتاب *Judenstaat de Herzel*، وأكد أن أحد أهداف اليهود الموضوعية الإلغاء التام لكلِّ قومية. وردَّ Nordau و Herzel غالباً على هجماته في كتاباتهما.

(١٩٠٤ ـ ١٨٦٠) Herzl, Théodore

معروف بأنه مؤسس الصهيونية. ولد في بودابست وتثقف على نطاق واسع في محيط الثقافة الألمانية، وأصبح صحافياً في فيينا. كان شاهداً على قضية «دريفوس» ونشر *Judenstaat* سنة ١٨٩٦، ثم *Altneuland* سنة ١٩٢٠ الذي قصد إلى حل «المشكل اليهودي» في أوروبا. نظّم المؤتمر الصهيوني الأول في مدينة بال (سويسرا) سنة ١٨٩٧، وكان حدثاً سجل بداية الصهيونية السياسية.

(١٨٨٨ ـ ١٨٠٨) Hirsch, Samson Raphaël

مؤسس الحركة الأصلانية (الأرثوذكسية) في ألمانيا، وقد قسم الجماعة اليهودية في فرانكفورت إلى شِقَّين ليحمي مصالح اليهود المتشددين. ونشر هذه المقاربة الانفصالية على الصعيد الأوروبي. أدخل الدراسات العامة في برنامج المدرسة اليهودية، وشدَّد على أهمية معرفة وتقدير الثقافة الأوروبية والكلاسيكية بالنسبة إلى اليهودي الملتزم. وقد عرف، كمواطن ألماني وزعيم يهودي، بشروحاته حول التوراة في ستة مجلدات وبكتبه العديدة حول الفلسفة اليهودية.

(١٩٤٠ ـ ١٨٨٠) Jabotinsky, Vladimir

صحافي وكاتب وزعيم صهيوني متحدّر من أوديسا (الامبراطورية الروسية). وهو علماني متجذِّر في علمانيته ومعجب بالقوميين الأوروبيين وبينهم القوميون في إيطاليا، وقد شارك في تأسيس «الفوج اليهودي» وحركة «بيتار». قاد الحركة العسكرية Irgun Tzvai Leumi، كأحد مناصري مقاربة القوة. وبقي حتى بعد وفاته مصدر وحي مهماً لليمين الإسرائيلي.

(١٩٣٣ ـ ١٨٣٨) «Hafets Haïm» أو Kagan, Israël Meir

أصله من روسيا البيضاء (الامبراطورية الروسية)، وهو أحد شخصيات «اليهودية» الأكثر أهمية في العصر الحديث. عُرف خاصة بكتابه *Hafets Haïm*، وهو كتاب ضد التشهير، وقد ألّف أكثر من عشرين كتاباً بينها شرح أساسي لمجموعة الشرائع اليهودية: *Mishna Beroura*.

(١٨٧٤ ـ ١٧٩٥) Kalischer, Zevi Hirsh

ولد في المقاطعة البروسية من بولونيا. حاخام أولاً، ثم أصبح معارضاً صلباً لليهودية الليبرالية. أعلن سنة ١٨٨٢ أن الخلاص المسياني سيبدأ ببذل جهد مُركَّز لاستعادة أرض إسرائيل كموطن اليهود القومي. وقد اعتُبر أحد روّاد الصهيونية.

Katznelson, Berl (١٨٨٧ ـ ١٩٤٤)

أصله من روسيا البيضاء (الامبراطورية الروسية). زعيم الحركة العمالية الصهيونية، وأصبح شخصية مؤثرة خلال الهجرة الثانية (Aliya) بين سنتي ١٩٠٤ و١٩١٤. وقد ساهم، وهو الصحافي وأمين مكتبة والزعيم النقابي في انطلاقة الحركة العمالية وسيطرتها في فلسطين بعدة طرق.

Karelitz, Avraham Yeshayahu أو «Hazon Ish» (١٨٧٨ ـ ١٩٥٣)

تلمودي ذائع الصيت وأحد الرعايا البولونيين وسلطة حاخامية أساسية. كان شرحه حول الشريعة اليهودية بعنوان *Hazon Ish* قد طبع كعمل لمؤلف مجهول في ليتوانيا، وأصبح بسببه شخصية بارزة في اليهودية المعاصرة. أقام في Bnei-Brak سنة ١٩٣٣ حيث كتب أكثر من أربعين مجلداً عن اليهودية. وبقي تاثيره قوياً في وسط اليهودية الحريدية في إسرائيل وأمكنة أخرى.

Kook, Abraham Isaac (١٨٦٥ ـ ١٩٣٥)

ولد في ليتوانيا (الامبراطورية الروسية). درس في المدرسة التلمودية المشهورة «Valojine»، قبل أن يصبح حاخاماً وهو في الثالثة والعشرين من العمر. دُعي لاحتلال منصب في يافا، فوصل إلى فلسطين سنة ١٩٠٤. وعيَّنته سلطات الانتداب البريطانية سنة ١٩٢٣ في منصب «الربيّ الرئيسي في فلسطين». غاص في الصوفية اليهودية، وكان عند أحد الحاخامين النادرين ممن شجعوا الصهاينة. أصبح بعد وفاته، بحسب تأويل ابنه، شخصية رمزية للحركة القومية الدينية.

Lapidos, Alexandre Moshe (١٨١٩ ـ ١٩٠٦)

وَلد في ليتوانيا (الامبراطورية الروسية). درس مع أهم الحاخامين في حينه، وأصبح حاخاماً بدوره وهو في سنٍّ صغيرة إلى حد ما. دعم حركة Hibbat Tsion، وعارض اللجوء إلى السلاح مشجعاً فكرة استيطان سلمي لفلسطين قائم على العمل الزراعي وممارسة اليهودية. ولم يرَ إطلاقاً حركة مسيانية في هذا النشاط الاستيطاني.

Lazaron, Morris (١٨٨٨ ـ ١٩٧٩)

ولد في ولاية جورجيا (في الولايات المتحدة). تابع دراسات حاخامية في وسط حركة ليبرالية (Reform Judaism)، وشغل عدّة مناصب حاخامية في الولايات المتحدة. اتخذ مواقف معارضة للصهيونية السياسية وهو أحد مؤسسي «مجلس اليهودية الأمريكي».

(١٩٠٣ ـ ١٩٩٤) Leibowitz, Yeshayahu

ولد في Riga (الامبراطورية الروسية). تثقف في ألمانيا وسويسرا، مُفكِّر يهودي وأستاذ في جامعة القدس العبرانية. وقد تجرأ هذا الناقد المتشدد للصهيونية وللسياسة الإسرائيلية على التعبير عن آراء ومفاهيم اعتبرت موضع جدل (مثلاً، تعبير اليهودية ـ النازية). ورفض تلقي «جائزة إسرائيل» وهي من أرفع الامتيازات في إسرائيل.

(١٨٩٣ ـ ١٩٦٩) Margolis, Yeshayahu Asher Zelig

من أصل بولوني. وصل في عمر مبكر مع عائلته إلى فلسطين حيث درس مع الحاخام Sonnenfeld، كذلك مع كابالانيين سفارديين ذائعي الصيت، وهما: Haïm Sahul Dawik وShelomo Eliezer Alfandari. نال شهرة كعلاّمة تلمودي وخبير في الكابالانية. ويُقدّم عمله الأدبي نظرة إجمالية عن حياة وأيديولوجية اليهود الممارسين لشعائرهم في القدس. وهو صلة الوصل بين مناهضي الصهيونية في فلسطين وزملائهم في هنغاريا وسلوفاكيا.

(١٩٢٢ ـ ١٩٩٥) Rabin, Isaac

ولد في فلسطين في عائلة جاءت من روسيا. التحق بالقوات المسلحة الصهيونية، وأصبح ضابطاً في الجيش الإسرائيلي الذي عهد إليه بمراكز قيادية رفيعة. شارك قبل سنة من تقاعده في الجيش، في الحياة السياسية في إسرائيل بشكل فعّال وأصبح رئيس وزرائها إلى أن اغتاله إرهابي يهودي معارض لاتفاقات السلام في أوسلو.

(١٨٣٩ ـ ١٩١٥) Reines, Isaac Jacob

ولد في روسيا البيضاء (الامبراطورية الروسية). وكان أحد النادرين في عصره ممن دعموا الحركة الصهيونية، كحاخام في ليتوانيا. دعا إلى الجمع بين دراسة التوراة وبين العمل في الأرض. وهو أيضاً أحد مؤسسي الحركة القومية الدينية «مزراحي».

(١٨٥٤ ـ ١٩٢٧) Rokéah, Issachar Dov

ولد في السلالة الحسيدية «Belz». كان أحد الزعماء اليهود في غاليسيا (اسبانيا) وهنغاريا، عارض الأشكال السياسية الجديدة لتنظيم الحياة اليهودية بصورة عامة، ورفض الصهيونية بشكل خاص.

Schach, Eliezer Menahem (١٨٩٨ ـ ٢٠٠١)

ولد في ليتوانيا (الامبراطورية الروسية). اعترف به بسرعة كعبقري تلمودي، تابع دراساته التلمودية في أكبر مدارس عصره. لجأ إلى فلسطين في أثناء الحرب العالمية الثانية، واحتفى هناك بذكرى مدرسته التلمودية الأولى التي دمرت في خضم النزاعات وأنشأ في «بني ـ براك» المدرسة التلمودية «Ponejev». كان عضواً في مجلس حكماء التوراة ورئيساً له، وهو منظمة مُوّجهة حريدية في إسرائيل. نال شهرة عالمية في نهاية حياته كزعيم معروف للحريديم.

Schneerson, Menahem Mendel (١٩٠٢ ـ ١٩٩٤)

كان رئيس حركة لوبافيتش لمدة أربعين سنة، وآخر من حمل هذا اللقب. ولد في أوكرانيا وأقام في نيويورك منذ سنة ١٩٤١، خلف والد زوجته في منصب الربيّ سنة ١٩٥١. كان ذائع الصيت في الأوساط الحسيدية كما في أماكن أخرى، وظهر تأثيره الكبير في العالم اليهودي في النصف الثاني من القرن العشرين. انطلقت حركة لوبافيتش انطلاقة كلية تحت قيادته وأصبحت المنظمة اليهودية الأكثر شهرة في العالم.

Schneerson, Shalom Dov Baer (١٨٦٠ ـ ١٩٢٠)

ولد في الامبراطورية الروسية، وأصبح ربيّ لوبافيتش في سنّ مُبكّرة نسبياً خلفاً للربيّ Shemuel Schneerson سنة ١٨٨٢. كان شخصية حيوية، وقد أنشأ سنة ١٨٩٧ أول مدرسة تلمودية لحركة لوبافيتش باسم Tomkhei Temimim. وبعد ثلاثة عقود من ذلك أسس شبكة تربوية يهودية في جورجيا (الامبراطورية الروسية) وهكذا أصبح، من دون شك، أول زعيم حسيدي بسط النفوذ الحسيدي خارج العالم الأشكنازي.

Sholem, Gershom (١٨٨٧ ـ ١٩٨٢)

ولد في عائلة مندمجة في برلين، وهو مثقف ألماني استقر في القدس سنة ١٩٤٢. أستاذ في الجامعة العبرية وفيلسوف. معروف بدراساته الكابالانية. أبرزت مراسلاته مع Hannah Arendt التزامه الصهيوني المضاد لمواقف هذه الأخيرة الأكثر عمومية.

Soloveitchik, Haïm، المعروف أيضاً باسم Haïm Brisker (١٨٥٣- ١٩١٨)

ولد في وسط الامبراطورية الروسية. تلمودي مشهور وابن Joseph Baer، بسط طريقة بحث تلمودية جديدة اتخذت اسم «Brisker»، وانتشرت عبر الجماعات

اليهودية. أصبح حاخام Brest-Litovsk (Brisk)، قام بنشاطات عديدة جماعية إلى جانب عمله كمعلم وباحث.

Soloveitchik, Joseph Baer (١٨٢٠-١٨٩٢)

ولد في Volojine (الامبراطورية الروسية). تلمودي ذو صيت. أشرف على إدارة المدرسة التلمودية المشهورة في «فولوجين» بالتعاون مع Naphtali Zevi Judah Berlin (Le Netsiv) وبعد عشر سنوات من التعاون، الصعب أحياناً، ترك المدينة ليصبح حاخام Slutsk وحاخام Brest-Litovsk-(Brisk) في ما بعد، كان تفانيه في دراسة التوراة لا يُضاهى، بحسب معاصريه، وكذلك عنايته بالفقراء والمعوزين. ويشار إليه غالباً على أنه «Beit Ha-Levi» كما عنوان مجموعة شروحاته التلمودية التي كتبها.

Soloveitchik, Isaac Zeev Ha-Levi المعروف أيضاً باسم Velvel Brisker (١٨٨٦ ـ ١٩٥٩)

ابن Haïm Soloveitchi ووريثه الروحي والثقافي. خلف والده سنة ١٩١٨ وأصبح حاخام Brest-Litovsk، حيث علم التلمود لمجموعة صغيرة من التلاميذ في جوٍّ لا شكلي مُظهراً أهمية التجديد. هرب من الاحتلال الألماني واستقر في القدس سنة ١٩٤١. ركز اهتمامه على دراسة التلمود خصوصاً، ولهذا فهو لا يتكلم علانية إلاّ حول مسائل أهميتها كبيرة جداً.

Sonnenfeld, Joseph Haïm (١٨٤٨ ـ ١٩٣٢)

ولد في سلوفاكيا. قام بدراساته التلمودية في مدرسة Pressburg (Bratislava)، ثم تابعها مع الحاخام A.Shag الذي لحق به إلى الأرض المُقدسة. قطن في القدس، ونظم الحياة الجماعية لليهود من أصل هنغاري وعارض الهيمنة الصهيونية. اتخذ مواقف حازمة ضد مشاركة اليهود في «فوج جابوتنسكي اليهودي»، كذلك ضدَّ كل تعاون مع الصهاينة. أسس منظمات مستقلة عن التركيبات الصهيونية السائدة وأدارها حتى وفاته.

Teitlbaum, Yoel أو «Satmar Rebbé» (١٨٨٧ ـ ١٩٧٩)

ولد في هنغاريا. وقد نجح هذا الحاخام المشهور بمغادرة أوروبا مع عدد من تلاميذه إلى الولايات المتحدة حيث أعاد بناء جمعيته من جديد التي نمت بسرعة في نيويورك وضواحيها، إلى أن أصبحت مركزاً يهودياً له مكانته. واستنكر تأسيس دولة إسرائيل سنة ١٩٤٨، ونشر كتاباً مهماً تحت عنوان *Va-Yoel Moshe* الذي يقوم أساساً

نظرياً لمناهضة صهيونية تنطق باسم التوراة.

Trumpeldor, Joseph (١٨٨٠ ـ ١٩٢٠)

ولد في مدينة Piatigorsk، في روسيا. شارك في الحرب الروسية ـ اليابانية حيث فقد ذراعه. تأثر بقوة بأفكار ليون تولستوي الجماعية، واستقر في فلسطين سنة ١٩١٢. كان قائد وحدة عسكرية مساعد للفوج اليهودي في أثناء الحرب العالمية الأولى، وأسس سنة ١٩١٨ حركة الشبيبة الصهيونية «He-Halutz». أصيب بجروح مميتة خلال الدفاع عن «Tel Hai» في فلسطين، وقد نطق بهذه العبارة قبل أن يلفظ أنفاسه الأخيرة: «كم هو لذيذ الموت من أجل بلدنا». وكرّسته هذه العبارة بطلاً صهيونياً.

Wasserman, Elhanan (١٨٧٥ ـ ١٩٤١)

ولد في ليتوانيا (الامبراطورية الروسية). قام بدراساته التلمودية على يد أهم المعلمين في عصره. تلميذ Hafetz Haïm، وأصبح سلطة ذات صيت في ما يتعلق باليهودية الليتوانية. وما عدا دراساته وتعاليمه التلمودية، شرح الأحداث المعاصرة ومنها صعود الاشتراكية ـ القومية في ألمانيا.

Weinberg, Jehiel Jacob (١٨٨٥ ـ ١٩٦٦)

ولد في مدينة صغيرة في الامبراطورية الروسية، ودرس في المدارس التلمودية الليتوانية قبل أن يصبح حاخام جماعة صغيرة في ليتوانيا. رحل إلى برلين وإلى Giessen، في أثناء الحرب العالمية الأولى، وقام هناك بدراسات جامعية. أصبح أستاذاً، ثم مدير المعهد الحاخامي في برلين الذي أسسه الحاخام Ezriel Hildelsheimer. وقد عكست مجموعة أعماله اليهودية الرابطة بين التقليد الليتواني وتشددية الحاخام «هيرش» الألمانية.

Zeevi, Rehavam (١٩٢٦ ـ ٢٠٠١)

ولد في القدس من والدين أصلهما روسي. أصبح جنرالاً في الجيش الإسرائيلي بعد أن برع في الحرفة العسكرية. صار عضواً في الكنيست سنة ١٩٩٨، ودعا إلى إبعاد كثيف للعرب. اغتاله ثوريون فلسطينيون.

الملحـــق المُعجمـــي

Agoudath Israël «رابطة إسرائيل»: (اختصاراً = Agouda) حركة سياسية، أو حزب سياسي «أرثوذكسي» تأسس سنة ١٩١٢.

Aliya: («مرتفع»، بالمعنى الأدبي) «هجرة أو مهاجرون إلى إسرائيل».

Aliyath Hanoar: (هجرة الشبيبة) منظمة صهيونية تُشَجِّع هجرة الشباب الذين يبقى أهلهم غالباً في بلدهم الأصلي.

Be-di-avad: (كلمة آرامية): استدلالياً، أو بَعْدياً
(ما يأتي من التجربة أو يستند إليها. وهي أيضاً استدلالي، بَعْدي).

Belz: مدينة في أوكرانيا الشرقية، مركز سلالة حسيدية.

Bétar: «Brith Yosef Trumpeldo» تسمية (تحالف يوسف ترومبلدور)
منظمة الشبيبة العسكرية، أسسها جابوتنسكي سنة ١٩٢٣.

Bilou (pl.Bilouïm): تسمية مركبة من أحرف الكلمات الأربع الأولى من الآية: «يا بيت يعقوب هلم فنسلك في نور الرب» [الكتاب المقدس، «سفر أشعياء،» الأصحاح ٢، الآية ٥]؛ حركة المستوطنين الروس الأولى في فلسطين، بدأت سنة ١٨٨٢.

Birionim (pl.de bironi) «قاطع طريق أو رجل شرير»، «زُقاقي، داعر»؛ وفي التقليد اليهودي صفة للزيلوطيين (المتطرفين)، وهم متمردون عنيفون ضد النظام الروماني في الأرض المقدسة في بداية العصر المسيحي.

Brisker Rov, Yiddish: مُجدِّد ذائع الصيت، أدخل طريقة جديدة للدراسات التلمودية، ويرجع إلى عدّة حاخامين منهم: (R.Haïm et R.Velvel Soloveitchik).

Bund, Yiddish: «اتحاد»؛ الاتحاد العام العمالي اليهودي الروسي والبولوني، تأسس سنة ١٨٩٧.

Cascheroute: صفة أن تكون مناسبا ؛ مجموعة قواعد مصدرها توراتي وحاخامي تتعلق بالأغذية.

Casher (Cawsher): ما يمكن تناوله وفق القواعد المذكورة

Ein beréra: لا مخرج، لا خيار.

Eretz israël: أرض إسرائيل؛ ويجب عدم الخلط بينها وبين دولة إسرائيل التي ظهرت سنة ١٩٤٨، في حين أن مملكة إسرائيل تأسست في القرن العاشر قبل الميلاد.

Galout, gola: الهجرة من أرض إسرائيل؛ وأصبح التعبير مُحَقِّراً في العبرية الإسرائيلية.

Gaon: «عبقرية»، وترجع غالباً إلى سلطة حاخامية.

Gamla: مدينة في الجولان السورية المحتلة، ومكان انتحار جماعي لليهود في صراعهم ضد روما في القرن الأول؛ واقام المستوطنون اليهود على الأراضي السورية المحتلة سنة ١٩٦٧، وكتبوا هذا الشعار: «لن تسقط غاملا أبداً». وتشغل موقعاً على الإنترنت يتعلق بدعاوى سياسية. <http://www.gamla:org.il/english/index.htm>

Glasnost': كلمة روسية: «الشفافية»؛ حرية كلام بدأها غورباتشوف حوالى نهاية الثمانينيات.

Goïm: «الأمة»، «الشعب»، وتشير في الوقت الحاضر إلى «غير اليهود»، (ستكونون لي جماعة كهنة وأمة مقدسة).

Gour: مدينة في بولونيا كانت قديماً مركزاً للسلالة الحسيدية.

Habad: انظر لوبافيتش.

Hagana: «دفاع» منظمة عسكرية أسستها الحركة العمالية الصهيونية في فلسطين سنة ١٩٢٠؛ وأصبحت الجيش النظامي لدولة إسرائيل سنة ١٩٤٨».

Haggada: مجموع النصوص التوراتية وسواها، تتم تلاوتها في أثناء الاحتفال بالفصح، وتروي تاريخ الخروج من مصر.

Hakham: حاخام، وتعني «حكيم»، «ذكي»، وحاخام عند السفارديين.

Hakham: باللغة التركية، وتعني كبير الحاخامين السفاردي.

Halakha: «سير ومسيرة» مجموعة الشرائع اليهودية القائمة بشكل كبير على «الميشنا» والتلمود.

Halouka: «مشاركة»؛ منظومة مشاركة الهبات بين الجماعات الحريدية في الأرض المقدّسة.

Haman: وزير امبراطور فارسي، بطل سفر استير الذي خطّط لمذبحة يهود الامبراطورية.

Haredi (pl.Haredim): «الذي يرتجف»؛ تسمية مشتركة للجماعات التقليدية اليهودية؛ وتتميّز، بالنظر إليها، بلباسها الأسود والأبيض؛ وتشير إليها وسائل الإعلام بصفتها «شديدة التطرّف».

Haskala: «العمل على جعل الآخر ذكياً»؛ تأويل يهودي في عصر الأنوار بلغ ذروته في القرن التاسع عشر.

Haskilim: «الذين يتّبعون الهسكلة».

Hassid (pl. Hassidim): تابع لحركة التجديد اليهودي الصوفية، تأسست في روسيا في القرن الثامن عشر.

Hadarim (pl. de Heder): المعنى الأدبي « غرفة، قاعة»؛ مدارس يهودية تقليدية.

Hibbat Tsion: (باللغة العبرية) «حب صهيون»، « محبّو صهيون»؛ حركة استيطان يهودية لفلسطين، تأسست في روسيا سنة ١٨٨١، اندمجت في الحركة الصهيونية بعد سنة ١٨٩٦.

Iyar: شهر ربيعي في التقويم اليهودي، أعلنت الدولة اليهودية في ٥ أيار/ مايو.

Kaddish: تسبيح الله بالآرامية في أثناء الصلاة الجماعية والاحتفاء بذكرى الأموات.

Ketoubah: «كتابة»؛ عقد زواج يهودي.

Kippour: «الغفران»؛ اليوم العاشر من الشهر اليهودي «تيشره» الذي يشير التوراة اليه على أنّه يوم التكفير عن الخطايا؛ يُعتبر اليوم الأكثر قداسة في الروزنامة اليهودية، وفي هذا العيد جرى هجوم القوات المصرية والسورية المتزامن في «حرب مع الغفران» الذي صادف ٦ تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٧٣.

Knesset: «مجمع»؛ ويُعتبر جزءاً من التعبير التقليدي «كنيس»؛ واستعمل منذ سنة ١٩٤٨ بمعنى البرلمان الإسرائيلي.

Lev Tahor: «القلب الطاهر»؛ حركة حسيدية مناهضة للصهيونية تأسست في نهاية القرن العشرين من قبل مواطنين إسرائيليين متحدّرين من أوساط صهيونية.

Loshen ha - Kodesh: تأويل يديشي من العبرية « لغة القداسة»؛ وترجع إلى العبرية قبل تحديثها وعلمنتها في القرن التاسع عشر.

Lubavitch: مدينة روسية في منطقة سمولنسك (Smolensk)، وفيها ولدت الحركة الحسيدية في القرن الثامن عشر بالاسم نفسه، وعرفت أيضاً باسم «هباد».

Massada: قلعة في غرب البحر الأحمر؛ مكان انتحار اليهود الجماعي في أثناء الحروب مع روما في القرن الأول.

Midrash: «شرح أو تفسير»؛ مجموعة الشروحات الحاخامية المكتوبة في بداية العصر الجديد؛ تعتبر جزءاً من التوراة الشفوية.

Mishna: «تكرار، درس»؛ أساس التوراة الشفوي الذي كتبه يهوذا الأمير في القرن الثاني؛ يفيد كأساس للتلمود الذي تستخرج منه خلاصات لصياغة الناموس اليهودي وعناصر التعليم الأخلاقي.

Mishné Torah: عنوان مجموعة الشرائع اليهودية كتبها الميمونيون.

Mitnagued: خصم الحركة الحسيدية.

Mitsvoth (pl.de Mitsva): «وصية أو تعليم»؛ مجموع ٦١٣ وصية عليها قيادة السلوك اليهودي وفق التوراة المكتوبة والتوراة الشفوية.

Mizrahi: «شرقي»؛ تلميح إلى أرض إسرائيل؛ ؛ تسمية مركز روحاني (Merkaz rouhani) «مركز روحي»؛ اسم حركة صهيونية دينية أسسها سنة ١٩٠٤ الحاخام اسحق جاكوب رين.

Moledet: «الوطن الأم» إسم حزب قومي في إسرائيل.

Moshav: مستوطنة زراعية تعاونية.

Munkacz: حالياً (Moukatchevo) مدينة أوكرانية؛ مركز السلالة الحسيدية قديماً.

Netouré Karta: بالآرامية، وتعني: « حراس المدينة»، اسم حركة مناهضة للصهيونية تأسست في القدس سنة ١٩٣٨، ولها في الوقت الحاضر فروع متعددة في الولايات المتحدة وأوروبا وبلدان أخرى.

Olim: انظر (Aliya).

Peyes: تأويل اشكنازي للضفائر المتدلية؛ ويعود يهود أتقياء كثيرون إلى: الكتاب المقدس، «سفر اللاويين،» الأصحاح ٢٧، الآية ١٩ في هذا الصدد: «ولا تقصَّ أطراف لحيتك»، ويعتبرون « الضفائر المتدلية» بمثابة التزام توراتي.

Phylactères: شيء طقسي يتضمن علبتين فيهما نصوص توراتية، يضعهما اليهود الأتقياء على الذراعين والجبين كل يوم ما عدا السبت والأعياد.

Rebbé: تأويل كلمة «حاخام»، ويشير إلى زعيم حسيدي يمثل، في آن معاً، السلطة الاجتماعية والثقافية، كذلك مصدر الوحي والطمأنينة لأعضاء جماعته الحسيدية.

Satmar: مدينة في رومانيا اليوم؛ مركز سلالة حسيدية قديماً.

Shass: حراس التوراة السفارديين؛ تلميح إلى أحد الأسماء المألوفة في التوراة؛ اسم حزب ديني سفاردي في إسرائيل.

Talik Kattan: لباس طقسي يرتديه الرجال تحت ثيابهم الخارجية.

Talmud: «درس»؛ مجموعة شروح «الميشنا» تستنتج منها خلاصات لصياغة الناموس اليهودي وعناصر تعليم أخلاقي.

Teshouva:	«عودة»؛ عودة إلى التوراة؛ التوبة.
Torah:	مجموعة النصوص المعيارية تتضمن التوراة الكتابية (الأنبياء والسِيَر والجامعة)، والتوراة الشفوية (الميشنا، التلمود، الميدراش، والشروحات والتطبيقات العملية).
Tsahal:	تسمية جيش الدفاع الإسرائيلي؛ الجيش الإسرائيلي.
Vijnitz:	مدينة أوكرانية ولدت فيها الحركة الحسيدية بالاسم نفسه.
Yéshiva:	مدرسة تلمودية.
Yevsektsiya:	كلمة روسية؛ «الفراغ اليهودي»؛ مجموعة الناشطين اليهود في الحزب البلشفي، المسؤولة عن اضطهاد اليهود» في الاتحاد السوفياتي.
Yeshouv:	«مستوطنة، سكان»، تشير إلى مجموعة المستوطنات اليهودية في أرض إسرائيل؛ والقديمة منها تعني السكان اليهود قبل وصول الصهاينة في السنة ١٨٨٠.
Yom ha-asmaouth:	«يوم الاستقلال»؛ عيد دولة إسرائيل الوطني.
Yom ha-shoah:	«يوم المحرقة» يوم احتفال دولي بالمحرقة.
Yordim:	«الذّي يهبط»؛ مهاجر من إسرائيل.
Zone de résidence:	بعض المناطق الشرقية من الامبراطورية الروسية يُسمح لليهود بالإقامة فيها، على رغم بعض الخروقات المنتظمة، بقي هذا التحديد قائماً حتّى إلغاء القيصرية.

المراجـــع الأجنبيـــــة

Books

Aberbach, David. *Revolutionary Hebrew, Empire, and Crisis: Four Peaks in Hebrew Literature and Jewish Survival.* Washington Square, NY: New York University Press, 1998.

Abitbol, Michel. *Les Deux terres promises: Les Juifs de France et le sionisme, 1897-1945.* Paris: O. Orban, 1989.

Angerer, Jo. *Chemische Waffen in Deutschland: Missbrauch einer Wissenschaft.* Darmstadt: Luchterhand, 1985.

Arendt, Hannah. *The Jew as Pariah: Jewish Identity and Politics in the Modern Age.* Edited and with an Introd. by Ron H. Feldman. New York: Grove Press, 1978.

L'Arme de la parole: Prières journalières. Trad. et commentaires par Claude Brahami. Nouv. éd. Gagny: Ed. Sine-Chine, 2001.

Askeìnazi, Leìon. *La Parole et l'eìcrit.* Textes réunis et présentés par Marcel Goldmann. Paris: A. Michel, 1999. (Présences du judaïsme)

Avineri, Shlomo. *Histoire de la pensée sioniste: Les Origines intellectuelles de l'état juif.* Traduit de l'anglais par Erwin Spatz, Judaïques. Paris: J.-C. Lattès, 1982.

Azoulaï, Avraham. *Hesed Le-avraham.* Lvov: [n. pb.], 1863.

Barnavi, Elie et Saul Friedländer (dirs.). *Les Juifs et le XXe siècle: Dictionnaire critique.* Paris: Calmann-Lévy, 2000.

Beck, Moshé Ber. *Kuntres Shav Shakad Shomer: Birur B'inyan Hevrat ha'Shmirah.* Monsey, NY: [n. pb.], 1982.

Begin, Menahem. *The Revolt: Story of the Irgun.* New York: H. Schuman, 1951.

Berlin, Naphtali Zvi Yehuda. *Ha-emek Davar.* Jerusalem: Yeshivat Volojine, 1999.

Ben Betsalel, Yehouda Loew (Maharel). *Netsah Israël.* Jérusalem: Makhon Yerushalayim, 1997.

Ben IsraeMenasseh. *De la fragilitei humaine et de l'inclination de l'homme au peichei.* Introduction, traduction et notes par Henry Meichoulan, avec le concours de de Carsten L. Wilke. Paris: Editions du Cerf, 1996. (Histoires-Judaïsmes)

Ben-Yehudah, Hemda. *Eliezer Ben-Yehudah: Hayaw U-mif'alo.* Jerusalem: Mossad Bialik, 1990.

Berger, Elmer. *Judaism or Jewish Nationalism, the Alternative to Zionism.* New York: Bookman Associates, [1957].

_______. *Memoirs of an Anti-zionist Jew.* Beirut; [Washington]: Institute for Palestine Studies, 1978. (Monograph Series; no. 48)

Bettelheim, Bruno. *The Children of the Dream.* [New York]: Macmillan, [1969].

Biour al ha-atsmaouth. Jérusalem: [n. pb.], 1970.

Black, Edwin. *The Transfer Agreement: The Untold Story of the Secret Agreement between the Third Reich and Jewish Palestine.* New York: Macmillan; London: Collier Macmillan, 1984.

Blau, Ruth. *Les Gardiens de la cité: Histoire d'une guerre sainte.* Paris: Flammarion, 1978.

Breuer, Jacob (ed.). *Fundamentals of Judaism: Selections from the Works of Rabbi Samson Raphael Hirsch and Outstanding Torah-true Thinkers.* New York: P. Feldheim, 1969.

Breuer, Mordechai. *Modernity within Tradition: The Social History of Orthodox Jewry in Imperial Germany.* Translated by Elizabeth Petuchowski. New York: Columbia University Press, 1992.

Brith Yitshak. Monsey: [n. pb.], 2000. 2 vols.

Cohen, Asher and Bernard Susser. *Israel and the Politics of Jewish Identity: The Secular-religious Impasse.* Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press, 2000.

Domb, I. *The Transformation: The Case of the Neturei Karta.* Brooklyn, NY: Hachomo, 1989.

Edelheit, Hershel and Abraham J. Edelheit. *History of Zionism: A Handbook and Dictionary.* [Boulder, CO]: Westview, [2000].

Efron, Noah J. *Real Jews: Secular Versus Ultra-orthodox and the Struggle for Jewish Identity in Israel.* New York: Basic Books, 2003.

Elazar, Daniel J. (ed.). *Morality* and Power: *Contemporary Jewish Views.* Lanham, MD: University Press of America; [Jerusalem]: Jerusalem Center for Public Affairs, 1990.

The Elections in Israel, 1999. Edited by Asher Arian and Michal Shamir in Conjunction with the Israel Democracy Institute. Albany, NY: State University of New York Press, 2002. (SUNY Series in Israeli Studies)

Eliach, Yaffa (ed.). *Hasidic Tales of the Holocaust*. New York: Oxford University Press, 1982.

Elon, Amos. *Herzl*. New York: Holt, Rinehart and Winston, 1975.

Encyclopaedia Judaica.

Eyboschütz, Jonathan. *Ahavath Yonathan*. Varsovie: Lebensohn, 1871.

Ezrahi, Yaron. *Rubber Bullets: Power and Conscience in Modern*. Berkeley, CA: University of California Press, 1998.

Feinstein, Moshé. *Iggueroth Moshe*. Brooklyn, NY: Moriah Offset Company, 1959.

Finkelstein, Norman G. *The Holocaust Industry: Reflections on the Exploitation of Jewish Suffering*. With a New Foreword and a New Postscript. London; New York: Verso, 2001.

________. *L'Industrie de l'holocauste: Réflexions sur l'exploitation de la souffrance des juifs*. Trad. de l'américain par Éric Hazan; Postf. par Rony Brauman. Paris: La Fabrique éd., 2002.

Feuchtwanger, Lion. *La Juive de Tolède (spanische Ballade)*. Roman traduit de l'allemand par Henri Thies. Paris: Calmann-Lévy, 1957.

Gilbert, Martin. *The Atlas of Jewish History*. Cartography by Arthur Banks, Terry Bicknell and Tim Aspden. Completely rev. and updated. New York: William Morrow and Company, 1993.

Gitelman, Zvi Y. *Jewish Nationality and Soviet Politics; the Jewish Sections of the CPSU, 1917-1930*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1972.

Glucksmann, Andrei. *Dostoïevski: Manhattan*. Paris: Robert Laffont, 2002.

Gonen, Jay Y. *A Psychohistory of Zionism*. New York: Mason/Charter, 1975.

Goran, Morris. *The Story of Fritz Haber*. Norman, OK: University of Oklahoma Press, [1967].

Greenstein, Howard R. *Turning Point, Zionism and Reform Judaism*. Chico, CA: Scholars Press, 1981. (Brown Judaic Studies; no. 12)

Grozovsky, Reuven. *Be'ayoth ha-Zeman*. 2nd ed. Jérusalem: [n. pb.], 1988.

Guardian of Jerusalem = [ha-Ish al ha-homah]: The Life and Times of Yosef Chaim Sonnenfeld. Adapted by Hillel Danziger from the Three Volume Hebrew Biography «Ha'ish al hachomah» by Shlomo Zalman Sonnenfeld. Brooklyn, NY: Mesorah Publications, 1983. (ArtScroll History Series)

Guttmann, Julius. *Histoire des philosophies juives: De l'époque biblique à Franz* Rosenzweig. Trad. de l'anglais par Sylvie Courtine-Denamy. [Paris]: Gallimard, 1994. (Bibliothèque de philosophie)

Haberer, Erich. *Jews and Revolution in Nineteenth-century Russia*. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1995.

La Haggada de Pâque. Paris: Alpha-Magium, 1988.

Hallevi, Juda. *Le Kuzari: Apologie de la religion méprisée*. Trad. sur le texte original arabe confronté avec la version hébraïque, et accompagné d'une introd. et de notes par Charles Touati. Louvain; Paris: Peeters, 1994. (Bibliothèque de l'ecole des hautes etudes, section des sciences religieuses; 100)

Hecht, Ben. *Perfidy*. New York: Messner, [1961].

Heller, Michel. *La Machine et les rouages: La Formation de l'homme sovieìtique*. Traduit du russe par Anne Coldefy-Faucar. Paris: Calmann-Lévy, 1985. (Collection liberté de l'esprit)

Helmreich, William B. *The World of the Yeshiva: An Intimate Portrait of Orthodox Jewry*. New Haven, CT: Yale University Press, 1986.

Hertzberg, Arthur. *The French Enlightenment and the Jews*. New York: Columbia University Press, 1968.

Heymann, Florence et Michel Abitbol (dirs.). *L'Historiographie israeìlienne aujourd'hui*. Paris: CNRS éditions, 1998. (CRFJ mélanges; v. 1)

History of the Jewish People: The Second Temple Era. Adapted by Hersh Goldwurm from Eliezer Ebner's translation of Yekutiel Friedner's «Divrei yemei ha-Bayit hasheini». Brooklyn, NY: Mesorah Publications; Jerusalem: Hillel Press, 1982. (ArtScroll History Series)

Hirsch, S. R. *Horeb; a Philosophy of Jewish Laws and Observations*. Translated from the German Original with Introd. and Annotations by I. Grunfeld. New York: Human Science Press, 1981.

Holder, Meir. *History of the Jewish People: From Yavneh to Pumbedisa*. Brooklyn, NY: Mesorah Publications; Jerusalem: Hillel Press, 1995. (ArtScroll History Series)

Idel, Moshé. *Kabbalah: New Perspectives*. New Haven, CT: Yale University Press, 1988.

International Organization for the Elimination of All Forms of Racial Discrimination [EAFORD] and American Jewish Alternatives to Zionism [AJAZ] (eds.). *Judaism or Zionism?: What Difference for the Middle East?*. London: EAFORD; Zed Books, 1986. (Third World Books)

Jabotinsky, Vladimir. *The Story of the Jewish Legion, by Vladimir Jabotinsky*. Translated by Samuel Katz; With a Foreword by John Henry Patterson. New York: B. Ackerman inc., [1945].

________. *Tariag Millim: 613* (Hebrew). Jerusalem: Eri Jabotinsky, 1950.

Johnson, Paul. *A History of the Jews*. New York: Harper and Row, 1987.

Kaplan, Yosef. *An Alternative Path to Modernity: The Sephardi Diaspora in Western Europe*. Leiden: Brill, 2000. (Brill's Series in Jewish Studies; v. 28)

Karsal, Getzel. *Ha-histadrout: Abra'im Shenot Haïm.* Tel-Aviv: Tarbut ve Hinuch, 1960.

Kenbib, Mohammed. *Juifs et musulmans au Maroc, 1859-1948.* [Rabat]: Facultei des lettres et des sciences humaines-Rabat, 1994. (Publications de la facultei des lettres et des sciences humaines, Universitei Mohamed V, theìses et meìmoires; no. 21)

Kobler, Franz. *Napoleon and the Jews.* New York: Schocken Books, 1976.

Kochan, Lionel. *The Jew and His History.* New York: Schocken Books, 1977.

Koumi tsei mi-tokh ha-hapekha. Monsey: [n. pb.], 1998.

Kountras Hasbarah. Jérusalem: [n. pb.], 1968.

Kuzar, Ron. *Hebrew and Zionism: A Discourse Analytic Cultural Study.* Berlin; New York: Mouton de Gruyter, 2001. (Language, Power, and Social Process; 5)

Landry, Tristan. *La Valeur de la vie humaine en Russie, 1836-1936: Construction d'une estheìtique politique de fin du monde.* Paris: Harmattan; [Montreìal: Presses de l'Université Laval], 2001.

Lederhendler, Eli. *Jewish Responses to Modernity: New Voices in America and Eastern Europe.* New York: New York University Press, 1994. (Reappraisals in Jewish Social and Intellectual History)

Leibovici, Martine. *Hannah Arendt, une Juive: Expérience, politique et histoire.* [Préf. de Pierre Vidal-Naquet]. Paris: Desclée de Brouwer, 1998. (Midrash, essays)

Leibowitz, Yeshayahu. *Peuple, terre, état.* Trad. de l'hébreu par Gérard Haddad et Catherine Neuve-Eglise; Préf. de Gérard Haddad. Paris: Plon, 1995.

Lévyne, Emmanuel. *Judaicontre sionisme.* Paris: Cujas, 1969. (Le Dossier arabe. Collection monographies; 8)

Lewin-Epstein, Noah, Yaacov Ro'i and Paul Ritterband (eds.). *Russian Jews on Three Continents: Migration and Resettlement.* London; Portland, OR: Frank Cass, 1997. (Cummings Center Series)

Liberles, Robert. *Religious Conflict in Social Context: The Resurgence of Orthodox Judaism in Frankfurt am Main, 1838-1877.* Westport, CT: Greenwood Press, 1985. (Contributions to the Study of Religion; no. 13)

Liebman, Charles S. and Eliezer Don-Yehiya. *Civil Religion in Israel: Traditional Judaism and Political Culture in the Jewish State.* Berkeley, CA: University of California Press, 1983.

_________ (dir.). *Conflict and Accomodation between Jews in Israel: Religious and Secular.* Jerusalem: Avichai and Keter Publishing Houses, 1990.

Liss, Yosef. *Yosef Daat.* Bnei-Brak: [n. pb.], 1999.

Lockman, Zachary. *Comrades and Enemies: Arab and Jewish Workers in Palestine, 1906-1948.* Berkeley, CA: University of California Press, 1996.

Lowenstein, Steven M. *Frankfurt on the Hudson: The German-Jewish Community of Washington Heights, 1933-1983, Its Structure and Culture*. Detroit, MI: Wayne State University Press, 1989.

Luz, Ehud. *Parallels Meet: Religion and Nationalism in the Early Zionist Movement, 1882-1904*. Translated from the Hebrew by Lenn J. Schramm. Philadelphia, PA: Jewish Publication Society, 1988.

Maïmonide, Moïse. *Epîtres*. Traduit de l'hébreu par Jean de Hulster. Lagrasse: Verdier, 1983. (Les Dix paroles)

________. *Le Livre des commandements*. Lausanne: L'Age d'homme, 1987.

Maïmonides' Commentary on the Mishna, Tractate Sanhedrin. New York:

Sepher-Harmon Press, 1981.

Malka, Victor. *Menahem Begin: La Bible et le fusil*. Paris: Média, 1977.

Marmorstein, Emil. *A Martyr's Message*. London: [n. pb.], 1975.

Menahem, Nahum. *Israël: Tensions et discriminations communautaires*. Paris: L'Harmattan, 1986.

Milhamoth Hashem. Monroe, NY: [n. pb.], 1983.

Morris, Benny. *Righteous Victims: A History of the Zionist-arab Conflict, 1881-2001*. New York: Vintage Books, 2001.

Nicault, Catherine. *La France et le sionisme, 1897-1948: Une Rencontre manquée?*. Paris: Calmann-Lévy, 1992. (Diaspora)

On the Essence of the Jewish State: A Study of Contrasting Positions of Contrasting Positions of Religious Movements. Jerusalem: Mesilot, 1980.

Oz, Amos. *The Slopes of Lebanon*. Translated from the Hebrew by Maurie Goldberg-Bartura. San Diego: Harcourt Brace Jovanovich, 1989.

Peled, Rinah. *Ha-adam ha-hadash Shel ha-maapekha ha-tsionit ve-shorashavò ha-Eropiyim* (L' Homme nouveau de la révolution sioniste). Tel Aviv: Am Oved, 2002.

Philipof, Menashe. *Parshat ha-Kesef*. Brooklyn, NY: Nechmod, 1981.

Prières de Rosch Hashana. Tel-Aviv: Sinai, 1987.

Ravitzky, Aviezer. *Messianism, Zionism, and Jewish Religious Radicalism*. Translated by Michael Swirsky and Jonathan Chipman. Chicago, IL: University of Chicago Press, 1996. (Chicago Studies in the History of Judaism)

________. *Religion and State in Jewish Philosophy: Models of Unity, Division, Collision and Subordination*. [Translator Rachel Yarden]. Jerusalem: Israel Democracy Institute, 2002. (Democracy Library)

Rosenberg, Aharon (dir.). *Mishkenoth ha-ro'yim*. New York: Nechmod, 1984-1987. 3 tomes.

Rosenbloom, Noah H. *Tradition in an Age of Reform: The Religious Philosophy of Samson Raphael Hirsch.* Philadelphia, PA: Jewish Publication Society of America, 1976.

Rosenheim, Jacob. *Ausgewhlte Aufstze Ansprachen.* Frankfurt-am-Main: [n. pb.], 1930.

Rubin, Israel. *Satmar; an Island in the City.* Chicago, IL: Quadrangle Books, 1972.

Rubinstein, Amnon. *From Herzl to Rabin: The Changing Image of Zionism.* New York: Holmes and Meier, 2002.

Saint-Exupéry, Antoine de. *Le Petit Prince.* Paris: Gallimard, 1946.

Salmon, Yosef. *Religion and Zionism: First Encounters.* Jerusalem: Hebrew University Magnes Press, 2002.

Samuel, Maurice. *Level Sunlight.* New York: Knopf, 1953.

Schattner, Marius. *Histoire de la droite israeilienne: De Jabotinsky à Shamir.* Bruxelles: Editions Complèxe, 1991. (Questions au XXème siècle; 27)

Schechtman, Joseph B. *Fighter and Prophet: The Vladimir Jabotinsky: The Last Years.* New York; London: Thomas Yoseloff, 1961.

Schindler, Pesach. *Hasidic Responses to the Holocaust in the Light of Hasidic Thought.* Hoboken, NJ: Ktav Pub. House, 1990.

Schonfeld, Moshe. *Genocide in the Holy Land.* Brooklyn, NY: Neturei Karta of the U.S.A., 1980.

Schwartz, Yoel and Yitzchak Goldstein. *Shoah: A Jewish Perspective on Tragedy in the Context of the Holocaust.* Translated by Shlomo Fox-Ashrei. Brooklyn, NY: Mesorah, 1990. (ArtScroll Series)

Sépher Daath Harabanim. Varsovie: [n. pb.], 1902.

Segev, Tom. *C'Etait en Palestine au temps des coquelicots.* Trad. de l'hébreu par Katherine Werchowski. Paris: L. Levi, 2000.

________. *One Palestine, Complete: Jews and Arabs under the Mandate.* New York: Metropolitan Books, 2000.

________. *The Seventh Million: The Israelis and the Holocaust.* Translated by Haim Watzman. New York: Hill and Wang, 1993.

Shalev, Michael. *Labour and the Political Economy in Israel.* Oxford; New York: Oxford University Press, 1992. (Library of Political Economy)

Shamir, Yitzhak. *Ma vie pour Israël: Mémoires de combat: Autobiographie.* Trad. de l'anglais par Antonia Leibovici. Paris: Ramsay, 2000.

Shapira, Anita. *Land and Power: The Zionist Resort to Force, 1881-1948.* Translated by William Templer. New York: Oxford University Press, 1992. (Studies in Jewish History)

Shapira, Elyakim Shlomo. *Or La-Yesharim*. Varsovie: Meir Yehiel Alter et associés, 1900.

Shapiro, Marc B. *Between the Yeshiva World and Modern Orthodoxy: The Life and Works of Rabbi Jehiel Jacob Weinberg*. Portland, OR: Littman Library, 1999.

Sharon, Ariel. *Mémoires*. Paris: Stock, 1990.

Shonfeld, Moshé. *The Holocaust Victims Accuse: Documents and Testimony on Jewish War Criminals*. Brooklyn, NY: Netourei Karta, 1977.

Sober, Moshé. *Beyond the Jewish Sate: Confessions of a Former Zionist*. Toronto: Summerhill Press, 1990.

Soloveitchik, Joseph B. *Fate and Destiny: From Holocaust to the State of Israel*. Introduction by Walter Wurzburger. Hoboken, NJ: KTAV Publishing House, 2000.

Sorasky, Aharon. *Red Elchonon*. New York: Mesora Publications, 1996.

Stampfer, Shaul. *Ha-Yeshiva ha-litait ba-me'ah ha-tesh'a-esreh*. Jérusalem: Merkaz Zalman, 1995.

Steinberg, Abraham Baruch (dir.). *Daat Ha-Rabbanim*. Varsovie: Y. Unterhendler, 1902.

Steiner, Tuvya Yoel. *Pedouyoth Tuvya*. Bnei-Brak: [n. pb.], 1996.

Sternhell, Zeev. *The Founding Myths of Israel: Nationalism, Socialism, and the Making of the Jewish State*. Translated by David Maisel. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1998.

Stillman, Norman A. *Sephardi Religious Responses to Modernity*. Australia: Harwood Academic Publishers, 1995. (Sherman Lecture Series; v. 1)

Talmud de Babylone: Talmud Bavli. Brooklyn, NY: Mesorah Publications, 2000.

Teichthal, Yissakhar Shlomo. *Restoration of Zion as a Response during the Holocaust*. Editor, translation, and notes by Pesach Schindler. Hoboken, NJ: Ktav Pub. House, 1999.

Teitelbaum, Yoel. *Diborth ha-Kodesh*. Transcription de quatre discours prononcés en Yiddish par le rebbé de Satmar après la guerre de 1967. Brooklyn, NY: [n. pb.], 1983.

__________. *Va-Yoel Moshe*. Brooklyn, NY: Jerusalem Book Store, 1985.

Tekiner, Roselle, Samir Abed-Rabbo and Norton Mezvinsky (eds.). *Anti-Zionism: Analytical Reflections*. Brattleboro, VT: Amana Books, 1989.

Tessendorf, K.C. *Kill the Tsar: Youth and Terrorism in Old Russia*. New York: Atheneum, 1986.

Torat Rabbi Amram. Jerusalem: [n. pb.], 1977.

Tremblay, Rodrigue. *Pourquoi Bush veut la guerre: Religion, politique, et peìtrole dans les conflits internationaux*. Montreìal: Editions des Intouchables, 2003.

Von Kressenstein, Friedrich Kress. *Im ha-Turkim el Taalat-Suez*. Tel Aviv: Maarakhot, [n. d.].

Wasserman, Elchonon. *Epoch of the Messiah*. New York: Otzar Hasefarim, 1985.

Wasserman, Elhanan Bunim. *Yalkout Maamarim U- Mikhtavim*. Brooklyn, NY: [n. pb.], 1986.

Weingott, Ephraim. *Orah le-Tsion*. Varsovie: [n. pb.], 1902.

Weinman, Zvi. *Mi-Katovitz ad 5 Iyar*. Jérusalem: Vatikin, 1995.

Weinstock, Nathan. *Zionism: False Messiah*. Translated [from the French] and edited by Alan Adler; Introductory interview with Moshe Machover. London: Ink Links Ltd., 1979.

Weiss, Meira. *The Chosen Body: The Politics of the Body in Israeli Society*. Stanford, CA: Stanford University Press, 2002. (Contraversions)

Yerushalmi, Yosef Hayim. *Zakhor: Histoire juive et mémoire juive*. Trad. de l'anglais par Eric Vigne. Paris: Gallimard, 1991. (Collection tel; 176)

Zimmer, Uriel. *Torah-Judaism and the State of Israel*. New York: Maurosho Publications, 1971.

The Zionist Idea; a Historical Analysis and Reader. Edited and with an introd. and biographical notes by Arthur Hertzberg; Foreword by Emanuel Neumann. Westport, CT: Greenwood Press, [1970].

Periodicals

«Arab American Institute and Americans for Peace Now Release.» *Joint Survey of Arab American and Jewish American Opinion*: 21 November 2002.

American Council for Judaïsm Special Interest Report: vol. 32, no. 5, 2003.

Becher, Yosef. «From Herzel to Jabotinsky: The Road to Churban.» *Jewish Guardian*: no. 12, July 1977.

Bell, Y. E. «The Traditional Corner.» *Jewish Press* (New York): 18 October 2002.

Benvenisti, Meron. «The Binational Option.» *Haaretz*: 7/11/2002.

________. «Loving the Homeland.» *Haaretz*: 11/10/2002.

Blank, David Eugene. «The New York Times' Strange Attack on Classical Reform Judaism.» *Issues*: Autumn 2002.

Blau, Amrom. «A Call from Jerusalem.» *Jewish Guardian*: no. 1, April 1974.

Blau, Yitzchak. «Ploughshares into Swords: Contemporary Religious Zionists and Moral Constraints.» *Tradition*: vol. 34, no. 4, Winter 2000.

Brownfeld, Allan C. «The Growing Contradiction between Jewish Values and the Use of Israeli Power.» *Washington Report on Middle East Affairs*: May 2002.

________. «Growing Intolerance Threatens the Humane Jewish Tradition.» *Washington Report on Middle Eastern Affairs*: March 1999.

________. «Religion and Nationalism: A Dangerous Mix throughout History.» *Issues* (American Council for Judaism) (Washington): Autumn 2002.

________. «Zionism at 100: Remembering Its often Prophetic Jewish Critics.» *Issues*: Summer 1997.

Cohen, Richard. «It Isn't Anti-semitic to Criticize Israel.» *International Heral Tribune*: 6/5/2002.

Cypel, Sylvain. «Les Tribulations des chrétiens américains en Israël.» *Le Monde*: 16/12/2002.

Dayan, Arié. «A Haredi Home in Likud,» *Haaretz*: 21/11/2002.

Eden, Ami. «Top Lawyer Urges Death for Families of Bombers.» *Forward* (New York): 7 June 2002

Efron, Noah. «Trembling with Fear: How Secular Israelis See the Ultra- Orthodox and Why.» *Tikkun*: vol. 6, 1991.

Fishman, Hertzel. «Moral Behavior under Conditions of Warfare.» *Avar ve-atid*: vol. 1, no. 1, 1994.

Foot, Paul. «Palestine's Partisans.» *Guardian*: 21/8/2002.

Fundamentalist Journal: May 1998.

Furman, Dimitrii. «Nas ob'ediniaet zhestokost.» *Moskovskie novosti* (Moscou): 20/11/2002.

Geffen, Yehonatan. «Trading Anna Karenina for Golda Meir.» *Lilith*: vol. 27, no. 1, 2002.

Goldberg, David. «Let Us Have a Sense of Proportion.» *Guardian*: 31/1/2002.

Grossman, David. «Avé César.» *Haaretz*: 22/2/2002.

Gruda, Agnès. «Un Groupe de juifs ultra religieux établi à Sainte-Agathe souhaite l'abolition d'Israël.» *La Presse* (Montréal): 26/5/2002,

Haaretz: 27/9/2002.

Halevi, Yossi Klein. «Where Are Our Children?.» *Jerusalem Report*: 21 March 1996.

Heichler, Lucian. «Israel: An Insoluble Problem.» *Issues*: Summer 2002.

Hirsch, Moshé. «Reb Amrom's Last Demonstration.» *Jewish Guardian*: no. 2, July 1974.

Jabotinsky, Vladimir. «O zheleznoy stene.» *Razsviet* (Paris): 4 novembre 1923.

Le Journal: 11 septembre 1897.

Klaushofer, Alex. «The Unorthodox Orthodox.» *Observer*: 21/7/2002.

Klein, Yossi. «The Good Soldier Grozansky.» *Haaretz*: 13/2/2002.

Krantz, Frederick. «One-State Would Mean the Liquidation of Israel.» Gazette (Montréal): 14 November 2003.

Krauthammer, Charles. «Symposium.» *New Republic*: 8 September 1997.

Levi-Barzilai, Vered. «Divine Secrets of the Basia Sisterhood.» *Haaretz*: 13/2/2002.

Marmari, Hanoch. «In France: Cause for Real Anxiety.» *Haaretz*: 10/5/2002.

Marmorstein, Emile. «Bout of Agony.» *Jewish Guardian*: no. 1, April 1974.

«May Jews Wage War or Battles in Our Time?.» *Jewish Guardian*: vol. 2, no. 8, Spring 1981.

«Meah Shearim Centennial Hears Call for Jerusalem Internationalization.» *Jewish Guardian*: no. 1, April 1974.

«Memorandum to King Hussein.» *Jewish Guardian*: no. 3, November 1974.

Le Monde: 3/6/1972.

Neusner, Jacob. «Jew and Judaist, Ethnic and Religious: How They Mix in America.» *Issues*: Spring 2002.

New York Post: 3 September 2003.

New York Times: 11/2/2001, and 22/3/2002.

Preil, Joshua Joseph. «Davar Iemeshiv.» *Hamelitz*: nos.183-184, 1894.

Rabinowitch, I. M. «Political Zionists and the State of Israel.» *Jewish Guardian*: no. 1, April 1974.

Rabkin, Yakov M. «A Glimmer of Hope.» *Tikkun*: July- August 2002.

Radyshevskii, Dimitrii. «Russkie Spasut Izrail.» *Moskovskie novosti*: 20/11/2002.

«Rav Elchonon Wasserman.» *Jewish Guardian*: no. 12, July 1977.

Rayner, John D. «Beyond Retaliation.» *Issues*: Summer 2002.

Schiller, Mayer. «The New Judaism?.» *Issues*: Summer 1998.

Schneerson, Shalom Dov Baer. «Three Questions and Answers on Zionism and Zionists.» *Jewish Guardian*: vol. 22, no. 8, Spring 1984.

«Settlers Attack Reporters.» *Haaretz*: 17/10/2002

Sharansky, Natan. «Temple Mount More Important than Peace.» *Canadian Jewish News*: 23 October 2003.

Sheley, Yair. «The Letters and a Binational State.» *Haaretz*: 31/8/2003.

Sholem, Gershom. «The Curious History of the Six Pointed Star: How the «Magen David» Became the Jewish Symbol.» *Commentary* (New York): no. 8, 1949.

Shumsky, Dimitry. «Post-zionist Orientalism?: Orientalist Discourse and Islamophobia among the Russian-speaking Intelligentsia in Israël.» *Social Identities*: vol. 9, no. 4, 2003.

Siegman, Henry. «Separating Spiritual and Political, He Pays a Price.» *New York Times*: 13/6/2002.

Solomon, Alisa. «Intifada Dyptich.» *Michigan Quarterly Review*: vol. 41, no. 4 (Special Issue, Jewish in America): 2002.

«Statement to UN Special Commitee on Palestine.» *Jewish Guardian*: no. 3, November 1974.

Steinsaltz, Adin. «Interviu.» *Vermia i my*: no. 146, 2000.

Sussman, Leonard R. «Judaïsm for All Seasons.» *Christian Century*: 3 April 1963.

«Torah Comments during the Zionist War in Lebanon.» *Jewish Guardian*: vol. 2, no. 8, Spring 1984.

«Warsaw Ghetto Revolt: True or Fiction? The Torah View.» *Jewish Guardian*: vol. 2, no. 8, Spring 1984.

Weiss, Yisroel Dovid. «Judaïsm and Zionism: Let us Define our Terms.» *Middle Eastern Affairs Journal*: vol. 8, nos. 1-2, 2002.

________. «Rescuing Judaïsm from Zionism: A Religious Leader's View.» *American Free Press*: 2 August 2002.

Conferences

Conférence Eda, Jérusalem, octobre 2001.

Zionism and Religion. Edited by Shmuel Almog, Jehuda Reinharz and Anita Shapira. Hanover, NH: University Press of New England, 1998. (Tauber Institute for the Study of European Jewry Series; 30)

Documents

Avnery, Uri. «Manufacturing Anti-Semites.» < http://www.gush-shalom.org/archives/article213.html >, 28 septembre 2002.

Ben Haïm, Avichaï. «La Vision politique de rav Schach.» *Yedioth Aharonoth*, < http://www.magic.fr/Kountras/K87b.htm >.

«The Cry of the Jewish People: The Holy Land in Turmoil - The Only Solution.» Declaration du Netouré Karta International, Washington, DC, 7 February 2002.

«En Terre Sainte: L'Hécatombe-déclaration du congrès rabbinique de l'etat de New York.» < http://www.cs3i.fr/abonnes/do/ag/412.htm >. 7 février 2002.

«L'Histoire des Juifs Soviétiques dans les documents du Comité Central du PCUS.» Krymskii Val, Moscou, été 1994.

Infomeister, Robert. «Peace and Holocaust.» < http://www.disinfo.com >.

«Israel «Celebrates» Fifty Four Years of Heresy and Boodshed.» Tract. du Netouré Karta (Israeli Independence Day, Montreal, Queibec, Canada, 17 April 2002).

Jewish Virtual Library. «Shass.» < http://www.us-israel.org/jsource/politics/shass.html >.

«Jews against Zionism.» < http://www.jewsagainstzionism.com >.

«A Light to the Nations?.» A l'occasion du Yom Kippour, 27 septembre 2001, Liberal Jewish Synagogue à Londres. < http://www.ljs.org/Religion/Sermons/Archives/YK5762-JDR.html >.

«Machanaim.» < http://www.Machanaim.org/tanach/weekly/vayishfo.htm >.

Mishory, Alec. «The Flag and the Emblem.» < http://www.mfa.gov.il/mfa/go.asp > ?MFAH0cph0 >.

Neturei Karta International. «Jews United against Zionism.» < http://www.nkusa.org/activities/recent/index.cfm >.

«Orthodox Jews to Burn Israeli Flag in International Ceremony.» Declaration du Netouré Karta, 23 February 2002

«Oz VeShalom -Netivoth Shalom = Movement for Judaism, Zionism and peace.» < http://www.netivot-shalom.org.il >.

«Rabbis for Human Rights.» < http://www.rhr.israel.net >.

Rozenfeld, M. «Khanuka- Evreiskaïa Samooborona.» < http://www.judaicar-u.org/luah/chanukaistor.html >.

Rumiantsev, Oleg. «Rossia i Sionizm.» < http://www.rodina.org.il/archiv/rl01.html >.

«Shochat, Israel.» Israel and Zionism. < http://www.jajz-ed.org.il/100/PEOPLE/BIOS/ishochat.html >.

«Tikkun.» < http://www.tikkun.org >.

«Towards a Lasting Middle East Peace.» Neturei Karta Statement at the

National Press Club, Washington, DC, 11 décembre 2001. < http://www.nkusa.org/activities/speeches/wdc121101.cfm >.

Websites

<http://hnn.us/articles/986.html>.

<http://massada2000.org>.

<http://masada2000.org/shit-List.html>.

<http://www.goethe.de/kug/dos/en66123.htm>.

<http://www.rodina.org.il>.

<ttp://www.rodina.org.il/texts/text806.html>.

<http://www.nasha-rodina.ru>.

<http://www.guysen.com>.

<http://www.one-democratic-state.org>.

فهـــــرس

ـ أ ـ

ـ ت ـ

ـ ث ـ

- خ -

- د -

- ن -

- هـ -

- و -

- ي -